علم الاجتماع والأيديولوچيات

دكتور

قباري إسماعيل

أستاذ علم الاجتماع

كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

- ماهى الايديولوچيا ؟
- سوسيولوچية القيم
- الفلسفة وروح العصر
- سيكولوچية الوعى الطبقى
- الأبعاد الاجتماعية فى الفن والأدب

الناشر

المكتب العربي الحديث

للطباعة والنشر

ت ٤٨٢٦٤٨٩ بالاسكندرية

علم الاجتماع والأيديولوجيات

دكتور
قباري إسماعيل
أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

- ماهي الايديولوجيا ؟
- سوسيولوجية القيم
- الفلسفة وروح العصر
- سيكولوجية الوعي الطبقي
- الأبعاد الاجتماعية في الفن والأدب

الناشر
المكتب العربي الحديث
للطباعة والنشر
ت ٤٨٢٦٤٨٩ بالإسكندرية



بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا

صدق الله العظيم

الإهـــــداء

الى المشتغلين بعلم الاجتماع فى مصر والعالم العربى
والى المهتمين بدراسة هذا العلم من طلاب أقسام الاجتماع
فى سائر الجامعات العربية .

اقدم هذا الكتاب

تصدير

والحمد لله الذى منه وجلت القلوب ، وله
عنت الوجوه ، واليه يرجع الأمر كله،
فهو الراحم الرحيم، الذى عليه نتوكل
ومنه نقترب و نبتغى الوسيلة » وبعد..

إن التقاء علم الإجتماع بالايديولوجيا، لم يكن من قبيل الصدفة العمياء، وإنما هو لقاءحتمى فرضته الظروف؛ حيث أننا إذا ماحاولنا الالتفات الى تلك الملابسات « الوضعية و الظرفية » التى أحاطت بهذا اللقاء التاريخى الحاسم ، لوجدنا أن ميلاد علم الاجتماع نفسه فى فرنسا، قد إرتبط بالأيديولوجيا إرتباطاً عضويا ، فهو إبن الثورة البورجوازية التى أطاحت بالإقطاع الأوربى . ومع كتابات « كوندياك Condillac » ، «وباسكال Pascal» ومجهودات جان جاك روسو Rousseau وسان سيمون ، وأوجست كونت Comte يمكننا القول بأن علم الاجتماع قد ذاع وانتشر ، منذ صدر أولا كعلم أيديولوجى المولد والبيئة والمناخ .

فلقد كان البناء الاجتماعى الفرنسى فى القرون الوسطى ، ممثلا إلى حد بعيد لكل ملامح البناء الأقطاعى فى أيديولوجيته العامة التى سادت أوربا . حيث كانت فرنسا هى مركز الاقطاع منذ عهد النهضة ، ثم قامت فى ثورتها الكبرى بهدم قلاع الاقطاع الملكى والكنسي ، وأقام الفرنسيون حكم البورجوازية فى « نقاء كلاسيكى » على حد تعبير « ماركس » فى مقدمة كتابه « الثامن عشر من برومير لويس بونابرت[1] » .

وهناك مسلمة يسلم بها الانسان تسليما دون مناقشة ، حين يؤكد المؤرخ

---

(1) Marx, Engels., Sélected Works, Vol ; 1., Fifth Impression – Moscow. 1962. p. 245

الاجتماعى ، بأن كل عصر من العصور إنما يخضع لأسلوب خاص من الحياة ونمط معين من السلوك ، كما يتميز بسيـــادة بعض التيارات العقلية وبوجود اتجاهات عقائدية أو فلسفية أو مذهبية . الامر الذى يفسر لنا علة ما نشاهده فى كل عصر من عصور التاريخ ، حين تظهر نماذج معينة من الفن والأدب والفلسفة . كما وتغلب على تلك النماذج بعض السمات أو الخصائص الكلية العامة التى تتسم بها، وتصدر عنها أنماطاً من السلوك والدافعيات motivations، تلك التى جاءت الي الوجود بفضل صدور القيم Values واتجاهات الرأى العام التى تخلق سائر «معايير الفكر» وتحدد إهتماماته وتفرض اتجاهاته ، وتلك هى الأيديولوجيا بمعناها الواسع.

ويتميز النسق الأيديولوجى فى المجتمع بالإستاتيكية والنمطية والثبات لأنه يتعلق بالفكر والتصورات ، ومن الصعب تغييره لتحكمه وسيطرته على معتقدات الناس واتجاهات الرأى العام ، ولذلك كان النسق الايديولوجى هو آخر ما يتغير فى «أنساق البناء الاجتماعى» كله. على الرغم من تغير أنساق أخرى لا تتحكم فى طبائع البشر ، وهذا هو السبب الذى من أجله تسرع الانساق التكنولوجية فى التغير في المجتمعات البدائية والبدوية والقروية ، نظرا لشدة تعلقها بالمادة ولسهولة التحكم فيها وضبطها والإنتفاع منها. أما الايديولوجيات فلا تتحكم فى المادة ، وانما « تتحكم فينا » ، لانها تختفى فيها وراء سلوكنا ، كمثل أو كقيم أو كدوافع . فالايديولوجيا هى «ما يحرك الجماعات» وهى ما يرسخ فى أذهان الناس من فلسفات ومذاهب وعقائد تلك التى تخلق بين الناس تياراً شعوريا واحداً . بمعنى أن الأيديولوجيات على العموم هى موجهات السلوك التى تدفع الناس دفعا ، فهى كل ما يوجه الرأى العام ويؤثر على أفهام الناس ومداركهم وأذواقهم .

وتدور الأيديولوجيات حول «أفكار» أو «موضوعات» لها جاذبيتها الخاصة، وتتسم بالقبول الاجتماعى، كما وترتبط فى الوقت نفسه بمذاهب الناس ومشاربهم، مثل التصورات والأحكام العامة والقيم الاجتماعية الشائعة، تلك التى تسيطر على أنماط السلوك الثقافى والتقليدى طبقا لأنساق القيم والثقافة والدين، ووفقا لما يسود فى بنية المجتمع من العقائد والمعتقدات والفنون والآداب. ولما كانت الأيديولوجيا تتعلق بالفكر وترتبط بالاعتقاد الذى قد يصل الى حد الإيمان، فلقد سيطرت الأيديولوجيا على خيال الناس وتصوراتهم الروحية، كما كان لها صفة «القسر» و «القهر» و «الضغط» لما فرضته من «قوى فكرية» مارست الضبط والجزاء، فخلقت «أنماطاً من التقليد والتبعية» فما كان على الناس «سوى الولاء والطاعة».

فمن الواضح لكل ذى عينين، أن يكون ما يحدث الآن فى طهران، وما يجرى بين ربوع قرى إيران، هو «تجربة جماعية أو عقائدية»، أسقطت حكومة علمانية، كي تنادي بحكومة شيعية. فما يحرك «التجربه الايرانية» الآن هو «محرك أيديولوجي شيعي». وقد يهتم عالم الاجتماع السياسى برصد مايدور حول «التجربه الثورية الإيرانية» من ظواهر وما يوجهها من محركات ومعتقدات، وقد ينشغل عالم الاجتماع الدينى، بمعرفه «دور القيم» و «الحركات الدينيه» فى التغير الاجتماعى. حيث يعتبر الدين من أهم العوامل الايديولوجيه والثورية التى أحدثت طوال العصور تغييرات جذرية وحاسمة.

والكتاب الذى بأيدينا الآن، يعالج موضوعا شائكا وعسيرا، حين يناقش قضيه «علم الاجتماع والأيديولوجيات». حيث أدلى علم الاجتماع بدلوه فى عالم «الفن والأدب»، وساهم بسهم وافر فى دنيا الأساطير

والمعتقدات وما قد يكون فيهـا سحر أو خـرافة ، كما كانت له صولاته فى « سوسيولوجية القيم » وجولاته بين مختلف « الفلسفـــات » و « المذاهب » و «الحركات العقائديه » .

وسنرى فى هذاالكتاب إلى أى حد تمكن علم الاجتماع من أن يشق طريقه الوعر بين سائر الايديولوجيات ، حتى يؤكد الأبعاد السوسيولوجيه الكامنه فى سيكولوجيا الجماعات ، وفى بنية الوعى الطبقى . ولقد تساءلت منذ بداية الفصل الأول من هذا الكتاب ، عن الايديولوجيا ... ماهى ؟ وكيف تكون؟ ثم انتقلت الى الفصل الثانى لكى أناقش قضية « سوسيولوجيـــة القيم » ، وعرضت «للفلسفـــه وروح العصر» فى الفصل الثالث ، ثم « لسيكولوجية الوعى الطبقى » فى الفصل الرابع . أما فى الفصل الخامس والأخير ، فقد كشفت عن « الأبعاد الاجتماعية فى الفن والأدب » . هـذه محـاولة يسيرة ، ولا أدعي أنني قد قدمت بصدد هذا الموضوع ما يروى الظمأ أو يشفى الغليل، فهناك محاولات أخرى قادمة ، وفقنا الله فى تحقيق الغاية المنشودة .

المندرة البحرية

أول يوليو ١٩٧٩ — ق.ا

الفصل الأول

ما هي الأيديولوجيا ؟

* تمهيـــد
* ا ـ كيف صدرت كلمة الأيديولوجيا ؟
* ب ـ المفهوم الماركسي للأيديولوجيا
* حـ ـ الأيديولوجيا ووطأة التصنيع في المجتمعات البدائية .

تمهيد

ليس من اليسير أن نعالج مسألة شائكة وعسيرة كمسألة الأيديولوجيا Ideology، وبخاصة طبيعتها ومصادرها، ماهي ؟ وكيف تكون [1] ؟!.

وينبغي حين نتتبع مصادر الأيديولوجيا وأصولها أن نحلق بعيداً في سماوات الفكر الفرنسي، وخاصة في مقدمات « كونديلاك Condillac »، ونظرات « باسكال Pascal »، وشطحات « جان جاك روسو Rousseau » المتفائلة .

كما ينبغي أيضاً، أن نشاهد وأن نتابع ونسجل كيف هاجرت تلك المقدمات، الفرنسية إلى ألمانيا، حيث نضجت وأثمرت في باطن الفلسفة الألمانية، فتمخض العقل الألماني الخصب عن صدور فلسفات « كانط Kant » و « هيجل Hegel» تلك التي تابعتها دراسات « ماركس Marx» و« كارل مانهايم Mannheim ».

والأيديولوجيا كمقولة إجتماعية، هي محاولة ربط الفكر بالواقع ووصل العقل بالحياة، ودمج المنطق بالوجود الإجتماعي، للتوصل إلى مايسميه عالم

---

(١) لم ترد الإشارة إلى هذا البحث العلمي، أو حتى نشر أي جزء منه قبل عام ١٩٧٦، حيث وردت مادة هذا البحث العلمي الجديد، تحت عنوان « بين السوسيولوجيا والأيديولوجيا » في كتابنا « قضايا علم الإجتماع المعاصر » الذي صدر عام ١٩٧٦ من منشأة المعارف، وذلك إبتداء من ص ٤٠٧ حتى ص ٤٨١ . ومن تلك الصفحات، حاولت إقتباس هذا البحث وقد لزم التنويه.

الإجتماع الفرنسي المعـــاصر « أندريه لاموش [١] « André Lamouche بسوسيولوجية العقل Sociologie de la Raison » .

ولقد ظهر هذا المصطلح الاجتماعي في الوقت الذي رفع فيه الفلاسفة من قيمة الشروط أو «الظروف الاجتماعية Social conditions» فاهتم الباحثون بربط الفكر بالتاريخ، ودمج الماضي بالحاضر، ووصل المقدمات السابقة بالواقع الراهن . فمن المؤكد أن « المواقف الاجتماعية » هي التي تخلـق الفكر ، وأن التاريـخ هو الذي يصنع المقولات Categories ، تلك التي تصدر عن ظروف التجربة للسياسية ، وتتجلى على أرضية الوجود الاجتماعي [١] .

وعلى نحو مسبق «يسلم المؤرخ الاجتماعي» للفكر بأن كل عصر من عصور التاريخ، إنما يخضع لأسلوب خاص من آداب السلوك، أو لسيادة نمط معين من الفكر ، يتميز بوجود بعض التيارات أو الاتجاهات العقلية، الأمر الذي يفسر لنا علـة ما نشاهده في كل عصور التاريخ ، حين تظهر نماذج معينة من الفن والأدب والفلسفة. وتغلب على تلك النماذج بعض السمات أو الخصائص الكلية العامة التي تخلق «معايير الفكر» وتحدد اتجاهاته وتلك هي « الايديولوجيا [٢]» بمعناها الوسيع .

---

(١) أنظر في هذا الصدد :

Lamouche, André, Sociologie de la Raison, Dumod, Paris. 1964 .

Gurvitch, Georges., Les Cadres Sociaux de la Connaissance, Press univers, de France. 1966.

Gurvitch, Georgea., Dialectique Et Sociologie, Flammarion, Paris. 1962.

(2) Mannheim, Karl., Ideology and Utopia, Kegan Paul, London. 1940 p. 240.

واستناداً إلى هذا الفهم ، لا يكتسب الناس أفكارهم ، أو يشيدون أنظارهم إلا بقوالب مستعارة من طبيعة البناء الاجتماعى أو من عالم التصورات الجمعية . وهذا هو السبب الذى من أجله تختلف الأفكار والتصورات من مجتمع إلى آخر ، كما تتغير أنماط التفكير وتتبدل ، خلال ديمومة الزمان كما تنساب وتتدفق حين تجرى وتتحقق فى « حركة التاريخ » .

وهناك اختلاف فى وجهات النظر حول مفهوم الأيديولوجيا بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، حين ينظر الفلاسفة الى الايديولوجيا ؛ على أنها مجموع التصورات والأحكام العامة التى تسود مجتمعاً من المجتمعات فى أى عصر من العصور . وقد يستخدم هذا الاصطلاح فى معان أخرى أكثر تحديداً أو ضيقاً كى يشير فقط الى بعض النماذج أو « الأشكال من الأفكار والمعتقدات » ، تلك التى تتعلق فقط بجماعة أو « زمرة اجتماعية Social group » ، وتلك هى الايديولوجيا بمعناها الضيق .

موقف علم الاجتماع من الايديولوجيا :

أما علماء الاجتماع فينظرون إلى الايديولوجيات على أنها « وقائع Facts » ينبغى دراسة ماضيها ونشأتها وتطورها ، ثم محاولة تقنين القوانين التى تتحكم فى مسارها . على إعتبار أن الأيديولوجيات هى ظواهر خاضعة للشروط الاجتماعية بمعنى أنها « مشروطة إجتماعيا Socially Conditioned » . وبالاضافة إلى ذلك فإن تلك « الايديولوجيات ideologies » إنما تتباين وتتصارع ، حين تتداخل فى البناءات والتنظيمات فتؤدى الى الصراع بين الأفكار Conflict of ideas ، حين نعتبر الأفكار كأسلحة ideas as weapons[1] وتنظر اليها من خلال

(I) Corbett, Patrick., Ideologies; Hutchinson, 1965. pp. 61 - 72

إلتحامها الايديولوجى ، إلا أنها تقوم فى نفس الوقت ببعض « الوظائف الاجتماعية Social Functions » [١].

ولسوف نحاول أن نقدم عرضا لمجموع المفاهيم المتعارضة ، التى تزخر بها النظرية الاجتماعية ، حيث أصبح للايديولوجيا معان فلسفية معقدة نجدها قد إختلطت وإمتزجت «بمفهومات إقتصادية ومصادر سيكولوجية»[٢]. إلا أن المحور الأساسي إنما يدور أصلا حول «المفهوم الماركسي للايديولوجيا» على إعتبار أن ماركس هو أول وضع هذا المصطلح وإستخدمه فى علم الاجتماع . ولسوف لا نقتصر على المفهوم الماركسي فحسب، بقدر ما سنحاول فى نفس الوقت أن نقوم بعقد المقارنات بين سائر المفهومات الايديولوجية المتصارعة والآراء المتشابكة حيث إختلف حولها سائر المفكرين، ونجم عن ذلك الكثير من المشكلات المعقدة والاتجاهات المتعارضة .

وإذا كانت المذاهب قد إصطرعت على مسرح الفكر الاجتماعي والسياسى حول مسألة الايديولوجيا وما تثيره من مشكلات وقضايا إلا أننا سنحاول التيسير والتبسيط . ولسوف لا نعقد المسألة بقدر ما نشرح ونعالج « طبيعة الايديولوجيا، فحواها ومغزاها . دون الإشارة الى مادار حولها من الاختلافات المذهبية، إلا مايلقى فقطضوءا أوفى وأدق، على جوهر «المسألة الايديولوجية»، فتزداد لنا وضوحا وتميزا .

وتسهم دراسة الايديولوجيا فى ميدان « علم الاجتماع السياسي » مساهمة

---

(1) Mannheim, Karl., Essays on Sociology of Knowledge, trans. by Paul Keoskemeti, London 1952.

(2) Corbett, Patrick., Ideologies; Hutchinson. 1965. p. 23

جادة وسنحاول منذ البداية التركيز على مختلف الاستعمالات الخاصة لكلمة «الايديولوجيا»، كي نكشف عن كيفية إختلاف كل إستعمال منها عن الآخر، بقصد إزالة الغموض الذى قد يحيط بالكلمة. ولا يفوتنا الإشارة الى مدى تأثير الفلسفة الألمانية فى بعث المصطلح ، حين شيد «كانط Kant » نظريته فى المعرفه تلك التى أنكرها وهدمها ثم أعاد بناءها العبقرى الكانطى النجيب « فردريك هيجل Hegel». كما لا يفوتنا أيضا مناقشة وجهة النظر السوسيولوجية حين يؤكد علماء الاجتماع على الشروط الضرورية للفكر، على إعتبار أن كل فكرة هى بالضرورة «مشروطة أو محددة إجتماعيـــا Socially Determined » وبالإضافه الى ذلك ينبغى التركيز على تلك الفرضيه القائلة، بأن الايديولوجيا إنما تتألف من مجموع المعتقدات التى يكون لها دورها ووظائفها فى التأثير على السلوك وتبرير أشكال النزوع البشرى . وينبغي التركيز أيضا على التصورية الماركسيه الخاصة بتحديد «أيديولوجية الطبقة Class ideology »وما يحتويها من «تصورات ومشاعر وآمال ومخاوف» تتردد فى حركة وفاعليه وخصوبة، داخل إطار الوعي الطبقى . وينبغى فى النهاية ألا يفوتنا أن نقارن بين مختلف الاستعمالات السياسية للكلمة .

كيف صدرت كلمة الايديولوجيا ؟

ا ــ إذا كان الفكر الألمانى يمتاز بالصورية والصرامة والتجريد ، فإن الفكر الفرنسي يتصف بالخصوبة والحيوية والسخاء. وبين المانيا وفرنسا حارت كلمة « الايديولوجيا » فجمعت بـين الصورية والخصوبة . وفرنسا هى مهد الكلمة ، فصدرت « الايديولوجيا » كنتاج لفلسفة « كوندياك Condillac » تماما كما صدرت كلمة « سوسيولوجيا Sociologie » كنتاج لفلسفة كونت الوضعية .

وإذا كان القرن السابع عشر هو « عصر العقل age of Reason » ، فلقد مرت أوربا في القرنين الثامن والتاسع عشر بعصر الايديولوجيات age of ideologies حين تدفقت النظريات المتتابعة لتدرس «طبيعة الانسان» وموقفه من «المجتمع» كما شهدت تلك القرون الأخيرة، ثورات سياسية عارمة أطاحت بنظم إقتصادية وتهدمت قلاع العصور الوسطى ، فتغير البناء الأوربي ، وحل المجتمع الصناعي بازدهار البورجوازية وإندحار الإقطاع (١) .

وكانت الأيديولوجية البورجوازية الناشئة هي أيديولوجيا ثورية ووطنية، تدعو إلي المساواة المطلقة ، والاعتراف بحقوق الانسان. كما كانت أيديولوجية العصر في تلك الفترة هي ذلك الاطار الفكرى المنسق الذى يدور حول حياة الانسان ومجتمعه وحضارته .

ومن ناحية الأصل التاريخى واللغوى ، تعني كلمة أيديولوجيا « علم دراسة الأفكار » ، إلا أنها كانت تستخدم في البداية للدلالة على كل فلسفة من الفلسفات المضادة للميتافيزيقا ، تلك التي كانت تفسر صدور الأفكار باشتقاقها عن « الاحساسات Sensations » .

و « كونديالك » ، هو أشهر فيلسوف فرنسى يعبر عن الاتجاه الحسي أصدق تعبير، إذ أنه تربى في أحضان الفكر الانجليزى التجريبى، حيث أكدت المدرسة الانجليزية ذلك المبدأ التجريبى القديم القائل « لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس « Nihil est in intellectu quod non ante Fuerit in Sensus » (٢) .

(1) Marx, Karl. The Poverty of Philosophy, Moscow, 1966.

(2) Durkheim, Emile, Les Formes Elèmentaires de la vie Religieuse, F. Alcan, Paris 1912 p. 103

ولقد أصبح الأيديولوجيون بهذا المعنى، هم هؤلاء الفلاسفة الذين أكدوا « الأساس الحسى أو المادى للتصورات والأفكار » . ولكن عبارة idéologue لم تصدر على وجه الدقة عن « كوندياك » نفسه، بقدر ماطبقت وذاعت وشاعت عند أتباعه ، حيث صدرت وإنتشرت من بعده .

تلك هى البدايات الأولى للكلمة وقد انحصرت فى محيط الفلاسفة ، الا أنه يحكى أن نابليون Napoleon، قد أطلق على المعارضين لحكمه، وعلى الفلاسفة « السلبيين » الذين ترددوا إزاء فتوحاته وغزواته، ولم يشجعوا اتجاهاته العسكرية، فوصفهم « بالأيديولوجيين » أى « اللاواقعيين » الذين يعيشون فى أبراج من عاج ، وقصور من الفراغ، حيث الأوهام الكاذبة والتأملات الجوفاء .

وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن كلمة أيديولوجيا من الكلمات الفرنسية المصدر ، التى استقرت فى مهدها فرنسا بضع عشرات من السنين قبل أن تكتسب الجنسية الألمانية بهجرتها وانتقالها إلى كتابات « كانط Kant » و « هيجل » . وفى ألمانيا طرأ على معناها الكثير من التغير ، بحيث استخدمت كى تشير الى عدد متكامل متسق من الأفكار والمعتقدات ، أو مجموع السمات والاتجاهات السائدة فى « جماعة أو طبقة » .

وفى الفلسفة الألمانية ، قد تطلق كلمة الايديولوجيا على مايسميه « مانهايم » Weltarschauung أو « الإدراك الكونى » الذى يتعلق بالنظرة العالمية World - VieW ، [1] وهى نظرة كلية نستطيع بمقتضاها وفى ضوئها بأن

(I) Mannheim Karl; Essays on Sociology of Knowledge ; Rontledge & Kegan Paul, London - 1952. pp. I3 - I4

تتعرف على « أنماط التفكير السائدة فى الواقع الاجتماعى » وتلك هى النظرة الايديولوجية العامة . وتميل الايديولوجيات المحافظة بورجوازية كانت إم إقطاعية ، إلى الدفاع عن الظروف الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية الراهنة، ولذلك قد تؤدى هذه الايديولوجيات إلى تجميد المواقف أو إلى تشويه الحقائق عن عمد حتى تلائم مصالحها. وهذا هو المعنى الذى استخدمه « كارل مانهايم» فى تعريفه للايديولوجيات على أنها تشويه أو « إخفاء متعمد» لحقيقه المواقف الإجتماعية.

وتنقسم الأيديولوجيات إلى قسمين : أيديولوجيا جزئية ، وأيديولوجيا كلية Total ideology . أما الأولى فتقتصر على الجوانب السيكولوجية البحته حين ترتكز على تصورات أو مواقف تثير الشكوك من ناحية الخصوم أو أصحاب التصورية المضادة . ويبدو أن أغلب الأيديولوجيات فى صراع نظراً لما قد تحويه من تناقضات ، وما قد يكون بين الأفكار من تضاد، إذ تتصل جميعها بأجزاء محددة ومتعارضة من الواقع الفكرى . ومن ثم تستخدم الكلمة للاشارة إلى قطاع خاص من الفكر ، وليس للفكر كله أو الواقع التصورى برمته . بمعنى أن الايديولوجيا تكون « جزئية » أو « ناقصة» حين تقتصر على مجموع الأفكار والاتجاهات الخاصة بجزء من الواقع الإجتماعى الكلى .

وعلى سبيل المثال لا الحصر ، حين يحدثنا الماركسيون عن « ايديولوجية الطبقة Class — ideology » ، فهم يقصدون بالطبع التركيز على أجزاء محددة أو دوائر خاصة من واقع الفكر الجمعى . حيث أن أيديولوجية الطبقة ، لا تستطيع أن تشمل كل الأفكار التى تدور فى رؤوس كل أفراد المجتمع .[1]

---

(1) Merton, Robert, Sociology of Knowledge, artic. The Twentieh Century Sociology, New York . 1945 . p. 374 .

أما القسم الثانى من الايديولوجيا فيتصل بالجوانب الكلية التى تتسع فى مداها لتشمل « مجموع التصورات والتيارات السائدة فى أى عصر من عصور التاريخ» فإذا كان المفهوم الجزئى للايديولوجيا يستند إلى أصول سيكولوجية ويعتمد على مصادر نفعية ، فإن الايديولوجيا الكلية إنما تقوم على أسس منطقية وعقلية ، استناد إلى مايميز اتجاهات التفكير الكلى السائدة فى « روح العصر » أو « وعى الطبقة » .(١)

ومع البدايات الأولية للنزعة النفعية Utilitarianism صدر المفهوم الجزئى للايديولوجيا ، حين إرتبطت تباشير الايديولوجيات منذ البداية عند « ماكيافللى » و « ديفيد هيوم David Hume » واختلطت بالاتجاهات النفعية فى علم النفس ، الأمر الذى فرض عليها أن يطبقا مبادىء السيكولوجيا الأنانية فى ميادين السياسة والإقتصاد. ومن هنا إتصلت الايديولوجيا الجزئية إتصالا وثيقا « بسيكولوجيا المنافع » .

المفهوم الماركسى للايديولوجيا :

ب ـ وإذا كان هذا المفهوم الجزئى للايديولوجيا قد صدر مع ظهور الرواد الأوائل للنزعة النفعية، فإن المفهوم الكلى للنظرة الايديولوجية العامة قد واكب تقدم التكنولوجيا ، وظهور الطبقه البورجوازية القوية . الأمر الذى فرض على البروليتاريا ضرورة التسلح بأيديولوجية مضادة للظلم البورجوازى . وبذلك تطورت التصورية النفعية ذات الأساس السيكولوجى الفردى ، كى تظهر التصورية الجمعية ذات الاساس المادى أو الاقتصادى .

(I) Mannheim, Karl., Ideology and Utopia; Fourth Edition, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London 1948. PP. 49 - 50

و « لأيديولوجيا الطبقات » مصادرها التاريخية ، وأصولها الاقتصادية والاجتماعية . فهناك نظرة أيديولوجية مشتركة بين أفـــراد الطبقة ، حين تجمعهم مشاعر واحدة فى الوجدان الطبقى. ولقد أكد ماركس على وجود صراعات طبقية في باطن الماضى التاريخى ، وكلما توغلنا فى هذا الماضي، واتجهنا بحركة تقدم إلى الوراء، لوجدنا الصراعات القديمة وقد نشبت بين «أمراء الاقطاع وعبيد الأرض»، وصدرت بين «فرسان روما وعامة الشعب» ، كما وظهرت أيضا بين التجار ورؤساء الحرف artisans .

ويؤكد التاريخ الاجتماعي لطبقات فرنسا على قيام « علاقات أو صلات أيديولوجية » قد نشأت بين طبقة « رؤساء الحرف » وتلاميذهم وصبيانهم . وكانت هذه الصلات ملؤها الاحترام إلى حد الرهبة والقداسة . ولقد اطلق ماركس على هذه الرابطة اسم «الغشاء الايديولوجى Vetement idéologique » كرابطة روحية مبعثها الخضوع والطاعة من ناحية التلاميذ الصبية أو الذين يتلقون أسرارا الحرفه على أيدى الرؤساء .

ولقد تغيرت هذه النظرة الروحية ، حين تطورت البوجوازية وظهرت الصياغة الكبيرة بدخول اعداد هائلة من العمال كبوادر أولى للصراع الايديولوجى بين مصالح البورجوازية القوية والبروليتاريا الصاعدة [1] . ولذلك حاول الماركسيون أن يؤكدوا أن هذا « الغشاء الايديولوجى » الذى تمزق قد كانت له أصوله الطبقية، فراحوا يفسرون «الصراع الطبقى» وصدور «الوعى» أو «الفكر البروليتارى» بالرجوع إلى أصوله المادية الكامنة فى «علاقات الانتاج».

---

(١) دكتور محمد ثابت الفندى « الطبقات الاجتماعية » دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٩ .

وحجة الماركسيين فى ذلك ، أنه فى كل المجتمعات يستخدم البورجوازى والبروليتارى نفس التصورات ونفس اللغة ، وهذا هو نمط التفكير السائد فى كل العصور ، حتى فى أشد المجتمعات أخذاً بالاتجاه الرأسمالى . ولذلك وجدنا للبورجوازيه سماتها الطبقيه التى لا تتحقق إلا فى إطـار فلسفه أو أيديولوجيه عامة لهذه الطبقة .

وحين نسمع ماركسيا يحدثنا عن طبيعة « الايديولوجيا البورجوازية Bourgeois ideology » ، فإننا نعرف فوراً ما يقصده من الفكر أو من يعنيه من الناس ، وما هو مدار تفكيرهم ومستواه . وقد يسلك البورجوازى « الفرد » مسلكا يتمايز كلية عن مسلكه كعضو فى «طبقة» ، ولـكنه يمـارس نشاطـاً إقتصادياً أو جمعياً معيناً .

حيث أن البورجوازى الفرد ، هو فى الواقـع انسان أو « فرد عادى » لا يختلف إطلاقا عن الانسان البروليتارى الفرد ، وخاصة حين يتجرد كل منهما عن تصوراته الطبقية ، ويتخلى عن إطار الايديولوجية ، فيصبح كائناً إنسانياً عادياً متحرراً من « قيود الطبقة » أو تصوراتها الجمعية .

ورغم هذا التشابه الواضح فى « فردانيه » و « انسانيه » كل من البورجوازى والبروليتارى ، بالنظر إلى كل منهما « كأب » أو « كزوج » أو « كمواطن » إلا أنهما يتمايزان من جهة أخـــرى ، من حيث أن البورجوازى إنما يتخذ موقفاً خاصاً فى عمليه الانتاج Process of Production . الأمر الذى يخلـق أيديولوجيه تتمايز عن أيديـولوجيا البروليتاريا Proletarian ideology » . تلك التى تصدر فى ضوء ذلك التباين الواضح الذى يمكن تمييزه وتحـــديده بسهولة ، حين نميز بين العامل « المنتج » أو الانسان الكادح من جهة ، وبين « صاحب

العمل ، أو البورجوازى الذى يملك مشروع الانتاج وأدواته ، من جهة أخرى .

بمعنى أن . النشاط الانتاجى، هو العنصر الجوهرى الذى يميز أيديولوجية البورجوازى عن فكر البروليتاريا ووعيها و ولاشك أن المناشط الانتاجية « Productive activities » ، هى مناشط جمعية Collective ، بالاضافة إلى أنها « عامة Common » .

فالنشاط الانتاجى عند البورجوازى، هو نشاط إجتماعى، ولا يخص فرداً بالذات . ومن ثم كانت الأفكار والتصورات الصادرة عن أى نشاط انتاجى جمعى ؛ هى بالضرورة أفكار وتصورات جماعية . حيث تتولد عن مناشط الانتاج الجمعى مجموعات من الأفكار التى تصدر عن طبيعة النشاط نفسه ، ثم تنتقل هذه «الأفكار» عن طريق «العدوى Contagion » بين أفراد الكتلة البشرية المنتجة ، كى تشيع فى بنية الوعى الطبقى وتصبح عامة» .

ولا يمكن أن نحدد طبيعة أى نشاط جمعى ، إلا فى إطار الأفكار الصادرة عن « الكتلة البشرية» صاحبة هذا النشاط. وكما أن الطيور على أشكالها تقع ، يتجمع الناس ويتوافد بنى البشر ، حول اشتراكهم فى أعمال خاصة والتفافهم حول أفكار معينة (١) . فالفكرة وليدة الاحتكاك الانسانى ومن خلق المناشط الجمعية . والفيصل الجوهرى، بين كل من البروليتارى، والبورجوازى إنما يتمثل فى موقف كل منهما فى عملية النشاط الانتاجى ، ولاشك أن « نوع

(I) Corbett, Patrick., Ideologies, Hutchinson. 1965.

النشاط هو الذى يحدد وحده » دخل كل منها ويفرض طبقته ومستواه الاقتصادى .

وهذا هو المفهوم المادى للايديولوجيا الذى وضعه كل من « ماركس » و «إنجلز Engels» بالنظر الى مستوى دخل الفرد ، والطبقة الاقتصادية التى ينتمى إليها، ودوره فى«هرم النشاط الانتاجى»، بالنظر اليها جميعا على أنها مصادر أساسية تحدد اتجاهات الفكر وتنظم مساراته .

ولقد كشف ماركس وانجلز عن مضمون كلمة أيديولوجيا ، من زاوية تحديد الصلة الجوهرية التى تربط « مناشط الإنسان » بمعتقداته واتجاهاته وتؤكد على أفكاره وتصوراته العامة. ولاشك أن هذه النظرة ليست ماركسية خالصة ، فلقد استمدها ماركس فى الواقع من قراءاته المتأنية الجادة لفلسفة أستاذه « هيجل Hegel » تلك القراءات التى ننظر إليها على أنها من المصادر الأصيلة للفلسفة الماركسية . فلقد اخترع هيجل معظم المبادىء والأنظار الماركسية ، فهو مخترع الجدل والصراع والتناقض ، إلا أن هيجل لم يخترع ولم يبتكر عبارة «الايديولوجيا»، ولم يستخدمها، ومع ذلك نستطيع فى تأكيد علمى، أن نقول إنه كان مبشرا لها، كما كان نذيراً. بما تحويه من تناقضات وصراعات.

ومن الاستعمالات الشائعة للايديولوجيا، هى أنها ذلك الاطار الفكرى المنسق الذى يدور حول حياة الانسان ومجتمعه وثقافته ، كما أنها تطلق لتعنى الاشارة إلى مجموع المعتقدات والنظريات التى تحدد لنا مضامين الفكر البورجوازى ، وتستند إلى التركيز على أنماط وأساليب السلوك السائدة فى حياة الطبقة البورجوازية . وهذا هو السبب الذى من أجله يشار الى « البورجوازيين النظريين » على أنهم من « الايديولوجيين Ideologists » على إعتبار أنهم من مؤيدى « الايديولوجية البورجوازية » ودعاتها .

الايديولوجيا ووطأة التصنيع فى المجتمعات البدائية :

حـ ـ إلا أن كلمة أيديولوجيا هى مخلوق ماركسي ، صدرت وانبثقت عن الفكر الأوربى المنشغل بالصناعة والتقدم التكنولوجى، فعبر عن وعى مختلف «فئات» الانتاج الاقتصادى واتجاهات طبقاته . ولذلك يندر أن يستخدم مثل هذا الاصطلاح للتعبير عن اتجاهات ومعتقدات « الشعوب البدائية Primitive People » .
ونادراً ما يستخدم علماء «الأنثروبولوجيا الإجتماعية Social anthropology» كلمة الايديولوجيا ، إلا فى حالة واحدة فقط، وهى دراسة «وطأة التصنيع على المجتمعات البدائية » التى تنتشر فيها «المناجم وصناعة التعدين» فى المناطق الغنية بالمواد الخام .

وفى هذا الصدد — حاول « دانزجر Danziger » دراسة « الايديولوجيا واليوتوبيا » فى مجتمعات جنوب إفريقيا ، وذلك بالتركيز على دراسة « التغير الاجتماعى » الذى ينجم عن « محنة التصنيع » و « وطأة التكنولوجيا على أنساق بدائية متخلفة ، وكيف يواجه البدائى البسيط ، تكنولوجيا معقدة ومتقدمة عليه بقرون طوال ، ومدى تأثيرها على أنماط الثقافة الاستاتيكية والتنظيمات البدائية المتجانسة، وعلى درجة انحلال أو تفكك البناء الاجتماعى، مع القاء الضوء على العنصر الإنسانى إزاء المواقف الإجتماعية الجديدة ، التى هى من خلق «المجال السيكولوجى الجمعى»، ولعل «دانزجر» فى هذه الدراسة إنما يشايع إتجاه استاذه كارل مانهايم Mannheim . [1]

وفي حالة دراسة الأيديولوجيا ووطأة التصنيع والتكنولوجيا فى

---

(1) Danziger, K., Ideology and Utopia in South Africa, The British Journal of Sociology, March. 1963 p. 64

المجتمعات البـــدائية ، يشير علمـاء الأنثروبولوجيـا الاجتماعيـة إلى « نسق المعتقدات I elief-System » على أنه التعبير الملائم لمضمون « الأيديولوجيا » عند البدائيين . إذ أن التمييز بين المعتقدات الظاهرة والمضمرة ، إنما لا يصدق فقط على المجتمعات المتقدمة، وإنما يصدق أيضا على المجتمعـــات البدائية . فلا يوجد في هذه المجتمعات الأولية من ينشغل بالكتابة ، أو صنـع النظريات ، وصياغة الأفكار، ونشر الايديولوجيات، ولكن هناك فقط من يعبر عن مجموع المعتقدات في «نمط سلوكي خاص» أو أسلوب معين من أساليب الحياة. ولذلك يمكن اعتبار الايديولوجيا في أوسع معانيهـا ، هي دراسة « أساليب الفكر الشائعة» ، بما فيها من معتقدات الشعوب البدائية ، وأنساق القيم السائدة في سائر أبنيتها التي يدرسها علماء الإجتماع والنفس والانثروبولوجيا الاجتماعية .

الفصل الثانى

سوسيولوجية القيم

- القيم كموجهات للسلوك .
- موضوعية القيم
- محتويات القيم وإطاراتها السوسيولوجية
- الوعي بالقيم
- القيم فى والتاريخ
- إتجاهات ومواقف معاصرة



تمهيد :

لقد حارت مسألة القيـم بين « اللاهوتيين » و « الأخلاقيـين » ، و ثارت المناقشات الحادة والدراسات الجادة بين سائر الفلاسفة والعلماء ، إذ أن «مسألة القيمة» هي من أدق وأعوص المسائل التى حيرت الأذهان ، الأمر الذى معـه حظيت المسألة باهتمامات متعددة وأنظار متنافرة، نجدها تتحقق أو تتمثل إما فى «مدار توقعات وتأملات» الفيلسوف النفعي أو المثالي، وإما فى «إطار مشاهدات، وفروض الباحث السوسيولوجى التجريبي، أو فى مجال رصد» الدارس الأنتروبولوجى الحقلى وفحصه وتقييمه لسائر الثقافات والمجتمعات . كما لقيت فكرة القيمة بالاضافة إلى كل هذه الميادين النظرية والامبيريقية، مجهودات «المتصوفة ورجال الدين» ، وحظيت بانشغال والتفات «أعلام الفكر الأخلاقى» ، وبذلك اجتمعت بصدد نظرية القيمه خلاصة جهود كل دارس مخلص جاد، واتجهت سائر الدراسات نحو القيمة وأحكام القيمـة ، ما هى ؟ وكيف تكون ؟

والمسألة معقدة أشد التعقيد ، نظرا لما يكتنفها من جوانب متعددة «إنسانية وطبيعية وعضوية ولاهوتية وسيكولوجية» . ونظرا لتعدد الجوانب وتكثر الأبعاد ، صدرت «فلسفـة القيم « Philosophie de Valeur » ، حيـث أن التصورات القيمية هى من أكثر المسائل اتصالا بالإنسان، وأشدها تعلقا بالفكر الميتافيزيقي ، حين يبدأ الفيلسوف بمحاولة الكشف عن « طبيعة القيم »

(١) لم ترد الاشارة الى هذا البحث العلمى ، أو حتى نشر أى جزء منه قبل عام ١٩٧٥ ، حيث وردت مادة هذا البحث العلمى الجديد ، تحت عنوان « سوسيولوجية القيم » فى كتابنا « قضايا علم الأخلاق » — دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع — الذى صدر عام ١٩٧٥ من الهيئة المصرية العامة للكتاب وذلك ابتداء من ص ١٦١ حتى ص ٢٢٣ . وقد لزم التنويه .

«ومصادرها» و «موقف الانسان» منها . فوجدنا فلسفات القيم حافلة بدراسات القيمة التى تعددت بصددها الأنظار والأفكار ، واختلفت حولها المذاهب والتفاسير ، بقصد محاولة بحث مفهوم القيمة وتفسيره «أخلاقيا» «وجماليا» و «لاهوتيا» و «سيكولوجيا» ، فصدرت فلسفات القيم من «أخلاقيين» و «جماليين» ، و «لاهوتيين» و «سيكولوجيين» ، كما حاول الفلاسفة والمناطقة أن يسهموا بحلول فلسفيةومنطقية، لمسألة القيم وأحكامها ، إلا أنها جاءت متعارضة ومتصارعة .

فلقد صدرت النزعة الطبيعية naturalism من فلسفات النفعيين والترابطيين associationists ، ومع اتجاهات الوضعيين وأصحاب النزعة التعالمية Scientism ومجمل تلك النظرية الطبيعية هى أنها ترد القيمة إلى الموضوع object » وتفسر الظاهرات الطبيعية بربطها بمبدأ العلية وطبقا للقانون الطبيعى .

أما «النزعة المثالية idéalisme فقد صدرت مع فلسفات سقراط وكانط وفختة Fichté والفلاسفه الوجوديين existentialistes ، واتفقت كل هذه الفلسفات على رد القيمة إلى «الذات Subject » لا إلى الموضوع ، على إعتبار أن للقيمة وجودا مثاليا ، وأنه ليس للقيمة فى ذاتها أصلا أو مصدرا موضوعيا .

وهناك نظرية ثالثة فى فلسفة القيمة ، وأعنى بها تلك النزعة المثالية الموضوعية L'idéalisme objectif وهى التى توفق بين النزعة الطبيعية والنظرية المثالية ، فترى الواقع معقولا ، والمعقول واقعا ، كفلسفات «ليبنز Leibniz » و «شلنج» و «هيجل Hegel »[1].

(I) Ruyer, Raymond:, Philosophie de Valeur , Collect. A; Colin Paris, I922, p. I22

ولقد عولجت فلسفة القيم من جوانب عديدة ، فعالجها ، لالاند Lalande ، من الناحية المنطقية ، وعالجها Perroux من الناحيه السياسية والاقتصادية ، ودرسها Perry من الناحيـة السيكولوجية ، الا أن دور كايم Durkheim هو المـؤسس الحقيقى لوجهة النظر السوسيـولوجية فى دراسة القيمـــة وأحكامها (١) .

وما يعنينا من كل تلك النظرات المتعارضة ، هو أن فكرة القيمة قد برزت على مسرح الفكر الفلسفى، لصدور الفلسفات الحديثة والمعاصرة، على الرغم من أن أصولى فلسفة القيم إنما تمتد بعيداً فى تربة الفكر الفلسفى ، حيث نجد فى تاريخ الميتافيزيقا فلسفات يونانية كاملة تدور حـول « قيم خالدة وأزلية » هى قيم « الحق » و « الخير » و « الجمال » .

أصول القيم ومصادرها فى المجال التاريخى :

ا ـ قلنا إن فكرة القيمة قديمة قدم الفلسفة وهى مبحث من مباحثها منذ صدرت شمس الفكر في اليونان . وكان السـؤال المطروح فى الميتافيزيقا يتصل بمجال الانطولوجيا وهو البحث عن وجود القيم، وهل تعلو فتتعدى وجود الانسان؟ فتصدر عن عالم يحلق فوق البشر ؟ أم أنها تصدر عن الانسان نفسه باعتباره خالقها حين يصطنعها بارادته وإختياره الحر ؟

في الرد على هذه المسائل، صدرت مواقف سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فقد خلط سقراط موقفه من القيم بنظريته الابستمولوجية ، ومزج بين طبيعة القيمة وطبيعة المعرفة ، فوجد أن قيمة الشر هي « قيمة سلبية » لأن الجهل

---

(1) Durkheim, Emile,; Sociologie et Philosophie, nouvelle édition, press. univers, de France, Paris, 1963 pp, 11/-141

هو علة الشرور ومصدر الآثام ، حيث يقوم الانسان بفعل الشر نظراً لجهله بالحقيقة ، فلا يأتية الانسان باختياره الحر ومعرفته التامة . ومن هنا كانت الرذيلة فى الفلسفة السقراطية هى بمثابة «نسيان أو تجاهل للحقيقة» كما أن الشر هو بمثابة «سلب للمعرفة» . ولذلك جعلت الأخلاق السقراطية من «الفضيلة علماً» ومن « الرذيلة جهلا » . الأمر الذى دفع « إميل بوترو Boutroux » إلى أن يرفع سقراط إلى مرتبة المؤسس الحقيقى لعلم الأخلاق . [1] حيث عقد فصلا كاملا فى كتابه «دراسات فى تاريخ الفلسفة» تحت عنوان يمتاز بالوضوح ويشير إلى هذا المعنى : «Socrate Fondateur de la Science Morale»

وإذا كانت قيمة الشر السقراطى سلباً خالصاً، نجدها حقيقة ايجابية مؤكدة فى الفلسفة المسيحية ، تلك التى تدفع إلى الشر كقيمة موجبة ، وتفرضه كقيمة لاأخلاقية أو كقوة مضادة للخير لابد من التغلب عليها وازالتها حتى ينعم الناس بالخيرات والمسرات ، بعد القضاء على قوى الشر التى تحجب عنا الخير والنعمة.

وعلى غرار سقراط، ذهب أفلاطون إلى أن الانسان إنما يعتمد على عملية تذكر لاستدعاء القيم واستحضارها من عالمها اللانهائى . حيث نظر أفلاطون إلى القيم على أنها أبدية ومطلقة، كما أنها كلية وعامة، فأضفى عليها طابع القداسة والديمومة والخلود . بمعنى أن القيمة الافلاطونية ، إنما لاتخضع لحركة الزمان النسبي أو امتداد المكان المحدود ، وإنما تصدر القيم عن عالم « فـــوق زمانى Supra — temporal » لايخضع لحتمية الزمان والتاريخ.

---

(1) Boutruox, Emile; Etudes D'histoire de la Philosophie, F. Alcan. Paris. 1925 .

ولذلك كانت أحكام القيمة الأفلاطونية ، صورية وثابتة وعامة، كأحكام الرياضة Mathematics وقضاياها ومسلماتها، كما ربط أفلاطون بين القيم ومبدأ المشاركة، حين تشترك الخيرات الدنيوية بمثال الخير، فما هو «خير» إنما يشارك فى قيمة الخير ، وما هو « جميل » إنما يشارك فى قيمة الجمال .[1]

ب ـ وإذا كانت القيم تصدر عند أفلاطون عن « عالم يحلق فوق البشر » ، ومن ثم تعلو القيم وتتعدى الانسان نظراً لوجودها فى عالم المثل ، حيث كانت النفس تشارك المثل و تتأملها، بل و كانت تعيش بين المثل،فان «ديكارت Descartes» قد رفض « الأنا » التى تتأمل المثل ، بل وأصبحت « الأنا » عنده هى نفسها مصدر المثل وصانعة القيم . ومن ثم أصبح الانسان فى الفلسفات الحديثة هو الصانع الوحيد لقواعد ومعايير الخير والشر . فقد كان الفيلسوف القديم ينظر الى العالم « نظرة عالمية » من ناحية العالم ، ومن ناحية الموضوع ، ولذلك كان عقل الفيلسوف القديم هو «مرآة للوجود وللعالم ».ولكن الفيلسوف الحديث ، فقد نظر إلى العالم من ناحية « الذات » ومن زاوية « الأنا » ، ومن ناحية العقل والشعور .

ولقد إتفق « أفلاطون » و « ديكارت » رغم تباين الفكر اليونانى القديم، والفكر الفرنسى الحديث بصدد استعراضها لفكرة القيمة ومصادرها فى عالم المثل أو عالم «الأنا»، على فصل القيمة عن واقعها الحسى المشخص، فلجأ

---

(1) Séailles, Gabriel & Paul Janet; Histoire de la Philosophie, Quatrième edition, Paris, 1928, p. 406

أفلاطون الى « مثال الخير » ، ويلجأ ديكارت إلى فكرة « الكمـال » ، فهنـاك تطابق بين القيمة والخير الافلاطونى ، وبين القيمة والكمال الديكارتى .

وإذا كان أفلاطون يضع القيمة «خارج الذات»، فان «سبينوزا Spinoza» علي غرار «ديكارت» يتجه نحو الأنا ، ووقف موقفا ذاتيا خالصاً ، فلا تقوم القيم فى عالم المثل ، ولا تهبط الينا «من خارج الأنا» على نحوما يزعم أفلاطون ، وإنما يحاول الانسان أن يضفي على العالم قيماً من صنعه هو ، فكل مايتصوره الانسان من تصورات قيمية ، هى من خلق الإنسان نفسه ، ومن ثم لا توجد القيم فى الأشياء والموضوعات الخارجية ، وإنما يضفى الانسان على الموجودات قيماً معينة ، بمعنى أن «الشرية والخيرية هى معايير الذات النسبية» ، فالشر ليس شراً فى ذاته ، وإنمـا هو شر بالنسبة لطبيعـة الموقف ومن زاوية الارادة والعقل .

والقيم عند « سبينوزا » هى ذلك الأثر « الذى تتركه الذات كى تصنعه وتفرضه على العالم» ، بمعنى أن الخير والشر هما أحوال لأفكار البشر وتصوراتهم وإراداتهم ، وهما يتعلقان فقط بوجهة نظر ذاتيه ونسبية . وعلى سبيـل المثـال لا الحصر ، فإن زيادة سعر السلعة وارتفاع ثمنها هو شر بالنسبة للمشترى ، إلا أنه خير ومنفعة بالنسبة للبائع ، فليس الخير أو الشر قيمة فى ذاتها ، لأن الشر « عدم » ولا صلة له بعالم الأشياء ، وليست للشر أية صفه وجودية أو دلالة ميتافيزيقية .

وليس معنى ذلك أن سبينوز يرفض وجود الشر ، حتى يؤكد فقط على وجود الخير ، وإنما قصده أن «يُخلى من الواقع كل القيم» ، ويسلب من الوجود

كل حكم قيمى ، والعالم الموضوعى السبينوزى ، هو عالم «فارغ من القيـم» . والأحكام القيميةهى تلك الأحكام التى تصدرها الذات أو تفرضها وفقاً لأحوال عقلية معينة، وتلك أحكام نسبية زائلة، أما الأحكام الأزلية الحقة، فهى الأحكام الإلهية المقدسة[1] ، حين تصدر على العالم فتبدو الأشياء كأجزاء من وحدة الطبيعة الكلية ، ومن ثم لا تصدر عن « الأحكام الإلهية» ما نصدره نحن البشر على المخلوقات والموجودات بما نخلعه عليها من قيم مثل «قيمة القبح » أو قيمة الجمال ، لأن هذه خصائص تضفيها الذات الانسانية، بمعنى أن قيم الجمال والقبح والاستهجان والاستحسان ، كلها أمور نسبية تنتمى إلى وجهة النظر الذاتية، ولا تتصل إطلاقاً بالأحكام المطلقة أو القيم الأزلية التى تصدر عن « ذات الله » .

جـ ـ ولقد احتدمت المناقشات فى فلسفة القيم بين مدرسة كانط Kant، وبين المدرسه النفعية التجزيبية ، وثار الجدل حول طبيعة القيم والاحكام القيمية ، فأكدت المدرسة التجريبية عند «جون لوك » و « دافيد هيوم Hume » ، على أن مبدأ اللذة والألم هو «مقياس كل قيمة وكل حكم قيمي» ، فأضفى أصحاب المذهب الحسى على القيم طعماً نفعياً[2]، بينما نجد مصدرا عقليا فى النزعة القبلية A priorism التى تتمثل فى فلسفة كانط، حين فصل فصلا كاملا بين عالم «الظواهر» من جهة ؛ و «عالم الاشياء كما هى فى ذاتها» من جهة أخرى. كما ميز بين وظيفة « العقل النظرى أو الخالص La Raison Pure » وبين وظيفة «العقل العملى La Raison pratique » . وأكد كانط على أن عالم القيم هو عالم مغلق على

(1) Spinoza; Ethique, Textes choisis., press. univers. de France, Paris. 1961. pp 19 - 20

(2) Hume, David; A Treatise of Human Nature, Vol: 1 Everyman's Library, 1939 p. 42

ذاته بالنسبة للعقل الخالص وليس مقفلا بالنسبة للعقل العملي، لأن القيم الكانطية إنما تقوم فقط في «عالم الأشياء كما هي في ذاتها»، وهذا هو السبب الذي من أجله آمن كانط إيمانا عمليا بقيمة «الواجب devoir» ومن ثم كانت «فلسفة القيم» هي وارثة التراث الكانطي فيما يتعلق بطبيعة الإلزام ومصادره، حيث فصل الموقف التقليدي في الفلسفة بين «عالم القيمة وعالم الواقع». وأكد هذا الموقف على مبدأ «ثبات القيم» نظرا لوجود سمات ثابتة في الطبيعة البشرية ولذلك كانت أهم قيمة خلقية عند كانط هي قيمة الواجب. ولاشك أن القيمة الكانطية لا تصدر عن «الأمر الواقع» لأن الأمر الواقع هو بمثابة «الأمر المعطى donné» أما القيمه فمسألة تقديريه بمعنى أنها «تقدير estimation» لما يفرضه الأمر الواقع وما يعرضه من معطيات. فليست القيمة شيئاً واقعياً يعطى، وإنما هي «تمثل أو تقبل لأمور غير واقعية» حين يضفيها الانسان على الأشياء، بمعنى أن القيم هي «قيم الانسان وأحكامه» حين يصطنعها ويخلقها ويهديها إلى الطبيعة وإلى الوجود.

د ـ وللقيم وظيفتها في إحداث التوازن وتحقيق التكيف حيث أن فقدان الانسان لقيمه إنما يؤدي بالطبع إلى فقدان التوازن، فيشعر بالضياع والضجر، بمعنى أن انعدام القيم، وجفاف نبعها ومعينها، إنما يفضي إلى التوتر والقلق، ولذلك تزول القيم النفعيه وتتبدد بمجرد الاشباع، كي تظهر بعدها قيم ومطالب أخرى مرغوب فيها. ولكن القيمة الخلقية الحقة إنما تفرض ما ينبغي أن يطلب باعتراف العقل، فيقدم لنا العقل «ما يجب» أو ما يجدر أن يرغب فيه الانسان «بتأييد التفكر».

وعلى العكس من ذلك نقل «سبينوزا Spinoza» مستوى القيمة الخلقية من مجال «ما ينبغي» إلى مجال ما هو «كائن بالفعل» بمعنى أن مهمة الباحث

الأخـلاق ليست قائمة فى عملية الاستهجان والاستحسان لسائر أفعال البشر ، وإنما تقوم فحسب على دراسة الطبيعة الأخلاقية لسلوك البشر «وفهمها على ماهى عليه »، وكما يؤكدها الوجود الاجتماعى ، فتجاوز «سبينوزا» بذلك تلك المنطقة التى تفصل بين ماهو « فعلى » وماهــو « معيارى » ، وتعدى الحاجز القائم بين الواقع والمثل الأعلى ، وأنكر الخير المطلق. أما عن القيمة الجمالية ، فقد اتفق كانط وسبينوزا على أنها قيمة إنسانية ، إلا أنها قبلية عند كانط ، نسبية عند سبينوزا ، فذهب الأخير إلى أن قدراتنا الحسية والبصرية لو تغيرت، لبدت لنا الأشياء الجميلة قبيحة ، والقبيحة جميلة،فإن أجمل الأيدى تبدو شنيعة شوهاء إذا مانظرنا إليها بالمجهر ،أما الأشياء كما هى فى ذاتها وفى علاقاتها بالله فلا تكون قبيحة أو جميلة . ولذلك رفض سبينوزا ذلك الموقف الذى يفصل بين المعرفه النظرية ، والمعرفة الصوفية ، وتجـاوز التفرقة بين الواقع والواجب،وبين العلم النظرى « والبصيرة العملية » .

وفيما يتعلق بقيمة الفضيلة ، اتفق كانط وسبينوزا ، على أنها قيمة غائية ، بمعنى أن « الفضيلة هى غاية فى ذاتها » ، ولاتستحق بشأنها مـكافأة ، والثواب الحقيقى للفضيلة إنمايتمثل فى ممارسة الفعل الفاضل في ذاته،دون نظر إلي مايمليه هذا الفعل الأخلاقى أو «ماينجم عنه»من نتائج عملية،والفضيلة هى العمل بمقتضي العقل،و«الشجاعة فضيلة»لأنها تتغلب على الأخطار،وهى عمل بمقتضى العقل لحفظ الوجود والبقاء ووظيفة العقل ، هى «قهر الانفعالات»،وضبط النفس ، حيث أن«قهر التهور»،يقتضى من الفضيلة أو العزم،مالا يقل عما يقتضيه«قهر الخوف»[١]

---

(1) Spinoza; Ethique, Textes cho'sis press, univers- de France, Paris, 1961. pp 95 - I23

و«قيمة الخير» لا تتمثل فى الملكية، ولا تتحقق فى جمع الأموال، لأن ذلك يؤدى إلى تطاحن الناس وتشاحنهم ، والخير الحق يتمثل فى المعرفة واتباع الفضيلة. والمجتمع هو الذى يحقق العدالة بين الناس ، وينظم ماهو خير أو شر ، ويضع قواعد السلوك ، ويصدر القوانين المنظمة للتصرفات الانسانية .

أما « القيمة الخلقية » فنجدها تتلازم عند كانط مع قانون الواجب الخلقى، وتتساند « مع مبدأ الارادة الطيبة » التى هى الوسيلة التنفيذية لأداء الواجب، لأن الواجب هو قانون وهو الزام، والقيمة الخلقية عامة وعالمية، لأنها تصدر عن ملكة عامة عالمية أو « حصة مشتركة وموزعة بين سائر البشر» هى العقل . ولما كانت مقولات الفكر قبلية عند كانط ، لزم عن ذلك أن تصبح القيمة الخلقية «قيمة تلقائية» ومقررة على نحو قبلى، فهى «غير قابلة للبرهنة»، وهى واضحة ومتميزة كما أنها مقنعة ، والعمل بمقتضي القيم الخلقية هو «أمر صريح» والسلوك الخلقي بوحى الارادة هو قانون . والواجب هو الأداء الضرورى لفعل ما احـتراما للقانون [١]، حيث أن الفعل الذى يتم بمقتضى الواجب، انما يستمد قيمته الخلقية لا من الهدف الذى يلزم تحققه به، بل من القاعدة التى يتقرر تبعا لها، فهو لا يعتمد اذن على « واقع موضوع الفعل» ، بل على مبدأ الإرادة وحده .

والارادة الانسانية هي نـــوع من أشكال العلية Causalité بالنسبة للكائنات العاقلة، أما الحرية La liberté فهى المفتاح الوحيد لتفسير الاكتفاء الذاتى

(I) Kant, Immauuel., Fondements de la Metaphysique des Moeurs, traduet. Par Victor Delbos, Delagrave, Paris, 1967, p. 100.

للارادة[١]. كما يفترض كانط الحرية كخاصية للارادة عند جميع « الكائنات العاقلة les êtres raisonnables ». [٢] فيجب على إذن أن أسلك بحيث يمكننى أن أجعل قاعدتى الذاتية قانونا عاما .

فالسرقة مثلا ؛ تتنافى مع كل قيمة خلقية ، ولذلك ننظر الى اللص على أنه شخص «لا أخلاقى»، وهو فى حالة قيامه بالسرقة كان بعيداً عن المشروعية ، وفى حالة امتناعه عن السرقة لظروف سيكولوجية أو لأحوال طارئة، مثل خوفه من رجال الأمن ، أو من انكشاف أمره أمام الناس، أو حتى من تأنيب الضمير، كان مسلكه هذا مطابقا للقانون القائل «لا تسرق» . ولكن إقتناعه لم يكن عن قيمة خلقية مؤكدة ، ولذلك يصبح امتناعه عن السرقة عارياً عن الصفة الخلقية. والسلوك الخلقى الحق هو العمل بمقتضى «ما يجب» احتراما للواجب وخضوعاً للعقل مبعث القيم الخلقية . فمن الواجب ألا نسرق ، ويجب أن نحترم هذا الواجب لأن العقل هو الذى أمرنا بطاعته . ولنفعل طبقاً للقواعد التى يمكن أن تؤخذ كما هى فى ذاتها، وفى الوقت عينه كقوانين كلية للطبيعة، ومن ثم تتشكل على هذا النحو « صيغة إرادة خيرة خيراً مطلقا » . فليس هناك اذن سوى الأمر المطلق، بحيث نفعل بمقتضى القاعدة التى تجعل فى امكاننا أن نريد لها أن تصبح قانوناً عاماً. [٣] كما أن قانون الواجب هو مصدر كل قيمة خلقية، دون نظر الى الهدف أو الغرض ، ودون سند من منفعة أو رغبة . فالقيمة الخلقية عند كانط، خالية تماماً من كل نزعة طبيعية ، عارية عن كل مضمون نفعى، أو محتوى أنانى أو عضوى ، والحكيم الاخلاقى الكانطى، هو ذلك الانسان القادر على السيطرة على

(I) Ibid : p. I69,

(2) Ibid : p. I32.

(3) Ibid ; p. I36

سلوكه وميوله بمقتضى العقل ودون «أى دافع حسي أو رغبة شهوية» كالا يلتزم فى سلوكه بأية قيمة نفعية .

القيم كموجهات للسلوك :

ا ـ لقد ذهب «كانط» إلى أن الشرط الأول للسلوك الأخلاقى هو أن تكون الارادة وهى علة الأفعال وأداة التنفيذ وموجهة السلوك البشرى «متفقة مع العقل» ولذلك كانت الحرية شرط أولي لكل قيمة خلقية . وهذا هو السبب الذى من أجله إحتقر كانط كل دافعيات السلوك الصادرة عن «العاطفة أو الرغبة والهوى» فهى عنده لا معنى لها ،ولا تعبر عن أية قيمة خلقية، ويردها الى أصول بيولوجية عضوية وعناصر شهوية ونفعية .

ولكنا نسأل كانط: هل يمكن أن ترد القيمة الخلقية الى «النيّة» وحدها أو الى «الارادة فحسب»؟ أم أن القيمه تقوم فى «العمل» وفى «التحقق»؟ بمعني أن السؤال المطروح انما يتحدد بقولنا: هل نعزو القيمة لمجرد الارادة وحدها أم لنتائج العمل الارادى ؟

لاشك أن النية هى «القصد» ومن المؤكد أن القصد انما يتضمن التطلع الى «غاية» ويؤدى القصد بالضرورة عند تحقيق الغاية الى «نتائج» وأعمال . ولقد حاول كانط القيام بعملية عزل «النية» عن «الغاية» وفصل بين القصد الأخلاقى و «نتيجته» أو بين الارادة الطيبه والتنفيذ العملى لتحقيق غايات نفعية . فالمدين الذى يفى بالدين خوفاً من القانون أو حفاظاً على السمعة انما لا يصدر موقفه هذا بالطبع عن «أخلاقية طيّبة وحقه»، وانما قد ينم موقفه فقط عن «الخوف والجبن والحذر» ومن ثم تنعدم القيمة الخلقية فى هذا السلوك نظراً لانعدام «النية الطيبة» و«لا أخلاقية» هذا السلوك الذى لا يحترم قانون الواجب. ولذلك فصل كانط بين «الارادة الطيبة» أو القصد الأخلاقي النبيل،

وبين العواطف والميول والأهواء ، والتفت كانط فقط الى القيمة الأخلاقية الرفيعة ، كما تتمثل فى العمل بمقتضي الواجب لا لشيء آخر وانما من أجل الواجب فحسب .

ولكننا نعترض على كانط ، حين نتساءل وهل ترجع أخلاقية الفعل أو « لا أخلاقيته » الي مجرد النيه الطيبة أم الى النتائج المحققة؟ والى أى حد يمكن رد السلوك أو الفعل الخلقى الى النيّة ؟وهل يمكن وصف القصد « بالخيرية أو الشرية» ؟! .

فى الواقع لا يشترط أن يكون العمل صالحا اذا ما قصدنا النية بنية طيبة، على اعتبار أن النية فى ذاتها لا يمكن وصفها بالخيرية أو الشرية ، حيث أننا لا نطلق صفة الخير أو الشر على فعل لم يتحقق، وانما نطلقها على « نتائج » تحققت بالفعل، فالنوايا فى ذاتها ليست صالحة أم طالحة، لأن «القصد» منفصل أصلا عن «العمل» أو النتيجة ، والارادة لا يمكن وصفها بالطيبة اذا لم تتجسد فى «عمل طيب» أو تتحقق فى« ناتج خير» بمعنى أن الارادة لا تكون طيبة اذا لم ترتبط بالفعل الانسانى أو السلوك الواقعى المشخص. وبذلك تفتقر الارادة عند كانط الى « العمل » وتقتصر فقط على النية أو القصد دون أن تتعداها الى « التحقيق العملى» أو القيمة العملية .

ب ـ وبصدد اعتراضنا على« كانط» يمكننا أن نقول : إن القيمة الأخلاقية لاتوجد فى النيّة وحدها ،حيث أن النية هى «علة » قاصرة، بمعنى أن النوايا أو المقاصد هى بمثابة العلل التى تختفى وراء عالم أفعال الانسان وجهوده ولكن النوايا ليست أفعالا «إذ أنها أفعال خامدة » والمقاصد هى « أفعال كامنة» لم

تقع أو تحـدث بعد، وبكلمات أكثر دقة، نقـــول إن النية هى فعـل فى حالة «كمون» كما أنها قاصرة لأنها في حاجة الى التحقيق والتنفيذ ،الذى ينقلها من عالم الخمود الى عالم الوجود، فتتجلى وتتبدى بالعمل الذى يحيلها من عالم «القـوة الكامنة» الى «عالم الفعل الحى والسلوك الظاهر».

ومن الخطأ وصف النوايا والمقاصد بصفات أخلاقية لأنها «ارادات فارغة» لم تتحقق فى سلوك. فكيف نخلع على الارادة صفة الطيبة، فقد يكون الانسان طيب النية ومع ذلك نجده يأتى بنتائج وأفعال مخيبة للآمال واذا كانت النية هى «مجرد صورة فارغة» بلا مضمون أو شكل أجوف دون محتوى ، فلسوف يكون الحكيم الاخلاقي الكانطى، كالكسيح الذى يرى شخصا يسقط فى الماء فيقصد إنقاذه، فيحاول أن يقوم بدوره الأخلاقى ولكنه مع ذلك لم يستطع ولم يصل الى تحقيق القصد رغم توافر النية. فهل هناك قيمة أخلاقية فى «نية» لم تتحقق؟! .

جـ ـ كما أن الانسان كحامل للقيم الاخلاقية هو في مسيس الحاجة إلى تلك الأحوال والمشاعر والأعمال التى هى بمثابة مضمون القصد ومحتواه الذى يحتاج إلى الوقوع والتنفيذ . والقيمة عند كانط ليست قيمة عملية تخضع للواقع ولمعيار النجاح، فالنزوع أو السلوك عندما يتعلق بعمليات العقل وحدها فهو « قصد » و «إرادة » وحينما يختلط السلوك بجوانب عضويه فهو « رغبة » أو «شهوة »» والانسان ككائن اجتماعى، إنما تتحكم فيه الظروف التاريخية والأحـــوال السيكولوجية والضرورات البيولوجية، بمعنى أنه ليس حراً فى أفعاله والاعتقاد بحرية الارادة بالمعنى الكانطي على نحو صورى وكامل أو مطلق، هو «وهم باطل». فالحرية ليست هى العمل بمقتضى ضرورة طبيعية، كما هو الحال بصدد حركة

الكون وظواهر الفضاء والوجود، وإنما تتحكم فينا ضرورات انسانية، وتستعبده الإنسان سائر الانفعالات والأهواء والأعراض الخارجية، والله وحده عند الحكيم السبينوزى[١] هو « الحاصل على الحرية الحقة والكاملة أو المطلقة ».

والانسان الكامل، هو الانسان الحر Free Man ، أو الأخلاقي الأمثل الذى يتحرر من كل علائق البدن، ولا يحيا حياة « العبيد Slaves» الذين أنغمسوا فى جهالة الخرافة، وشهوة الغرائز، فالعبد عند سبينوزا هو ذلك الانسان الذى استهوته الغريزة وتسلطت عليه الشهوة، أما الانسان الحر فهو الذى استطاع أن يتحرر من شهوته، وجرد ذاته عن الهوى، فأصبح حراً طليقاً من كل قيد أو حجاب.[٢] والصوفى الكامل هو وحده الذى تحرر من كل الضرورات، فيصل إلى الحب الالهى بانتقاله إلى درجة المعرفة الكاملة عن طريق الحدس L'intuition الذى هو وسيلة « قهر الشهوة » وسيطرة العقل على الانفعال. وقد تتحقق المعرفة فى قيمة حسية أو عقلية أو حدسية، وتتجلى الأولى فى القيم الذوقية والبصرية والسماعية، أما الثانية فتتبدى فى القيم الاجتماعية أو المشتركة بين سائر البشر فى العالم الاجتماعى، وتصدر الثالثة وتنبثق عن الحب الالهى الذى يوصلنا إلى الماهية الكلية للأشياء، ولذلك تتجاوز المعرفة الحدسية العقل وحدوده القاصرة، لأنها أرقى أشكال المعرفة كما تتمثل فى القيمة الدينية أو الصوفية .

(I) Spinoza; Ethique, Textes choisis, press, univers. de France, Paris. 196I. pp. I9 – 20 .

(2) Broad, C. D, Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul, London I9,44, p, 40,

ولقـد اتفق سقراط واسبينوزا على أن قيمة الرذيلة إنما تنبثق عن معرفة خاطئة ، أما عن قيمة الفضيلة فتتمثل في المعرفة الحقة، وتخضع القيم الحسية للظن والوهم، وهي قيم باطلة لأنها تخالف العقل، كما أنها متغيرة ومؤقتة لانها تستند إلى المشاعر الزائلة وغير الثابتة نظراً لعدم استنادها إلى الفكر. أما القيمة العقلية فهي أكثر ثباتا لظروف الإعتقاد وأصول التقليد، وهي في موقف أو درجة متوسطه بين القيم الحسية والصوفية . وترتبط القيمة الحدسية بمعيار الوضوح والتميز ، ولذلك يصدر الحب الحقيقي أو « الحب العقلي L'amour intellectuel » من الاصل الحدسي [١] .

د ـ ولا ينكر اسبينوزا على عكس كانط القيم النفعية، ووضع بعض المعايير الخلقية التي تتعارض مع القيم الكانطية ، فليست اللذة في ذاتها شراً ، لأن الشر قيمة سالبة ، والخير قيمة موجبة. واللذة خير ، والألم هو سلب اللذة ، ومن ثم يصبح الألم شراً في ذاته . فإذا كان المرح هو عملية إيجابية نحو تحقيق السعادة فان الكآبة هي سلب السعادة، وكل مايجلب اللذة والمرح هو من قبيل الخيرات وخاصة إذا كانت اللذات والمنافع خاضعة للعقل ، وليس أنفع للانسان إلا أن يعيش متبعاً لأهداف العقل . وليس سعى الانسان نحو منفعته رذيلة ، وإنما يكون هذا السعى فضيلة طالما إنسجمت المنفعة مع طبيعتنا وإرتبطت بما يبغيه العقل .

وقد تزيد قيمة اللذة والألم أو قد تنقص، وقـد تساعد أو تعوق الفكر ، فينتقل الانسان باللذة إلى « كمال أعظم » ، وبالألم إلى « كمال أقل » ، ومن هنا ربط

(I) Spinoza, Ethique, Textes choisis, Press univers, de France Paris, I96I, p, I4I ,

إسبينوزا قيمة الكمال بقيمة اللذة والألم ، فالحب ليس إلا لذة مصحوبة بعلة خارجية ، ويسعى المحب نحو موضوع المحبة بالعشق والإتحاد والتملك . أما الكراهية فهى حجاب كما أنها ألم ، وهى علة الشرور والحروب والأحقاد ، حيث يسعى من يكره نحو تدمير موضوع الكراهية والقضاء عليه . ويحدد إسبينوزا سيكولوجية القيم بتحليله لظواهر الحب والكراهية فيربطها بالخيرات واللذات والشرور والآلام، كما يؤكد على النواحى الاجتماعية للحب والكراهية حين يربطهما بمواقف الاستحسان والاستهجان .

موضوعية القيم :

١ ـ لقد أكد «ماكس شيلر Max Scheler» ، على مبدأ موضوعية القيم ، حيث أن الوعى بقيمة الأشياء هو بمثابة رد فعل إنسانى ، أو حركة تبادلية بين عالم الأشياء ووجودها الواقعى من جهة ، وبين عالم الذات وظروفها الاجتماعية من جهة أخرى[١] . ولذلك يتحدث الناس عن «مثل عليا» ويتطلعون إلى «نماذج» بعينها ، استناداً إلى ذلك الوعى الاجتماعى الشائع حول قيم تدور داخل إطار « مثل عليا » مقصودة، أو بالتطلع إلى نماذج شائعة ، بمعنى أن الوعى الموضوعى بالقيم هو بمثابة حركة مؤيدة لأشياء اجتماعية des Choses Sociales وتلك هى القضية الرئيسية التى يستند إليها أصحاب الدعوى الخاصة بموضوعية القيم كما يتزعمها « ماكس شيلر » الذى حاول معالجة مسألة القيم من زاوية « الوعى » أو « الروح الموضوعى » الذى يؤكد على وجود نماذج

---

(1) Gurvitch, Georges., Twentieth Century Sociology, philosophical Library, New York 1945. p. 376.

مضادة أو مثل عليا متناقضة وآمال متعارضة [١] .

والوعي الموضوعي بالقيم هو ذاته حركة مؤيدة لأشياء من جهة ، ورافضة لأشياء أخرى مضادة أو قيم معاكسه ، من جهة أخرى . بمعنى أن الالتفاف حول «نموذج» أو «مثل أعلى» إنما يعنى في نفس الوقت ، التعارض وعدم الاتفاق مع نماذج ومثل عليا مضادة . ومن ثم يقوم الوعى الموضوعى للقيم على فكرة التعارض ، بحيث أننا إذا ما أكدنا على قيمة بعينها ، إنما نعترض فى نفس الوقت على قيمة أخرى عكسية ، فى الوعى بالقيم نجد نوعا من التعارض أو التناقض الذى ينبثق أصلا عن ذلك الصراع القائم فى قلب الوجود ، مما يذكرنا بالموقف الجدلي عند هيجل Hegel . وفيما يتعلق بفكرة الوعي الموضوعي المنبثق أصلا عن مبدأ موضوعية القيم ، يؤكد شيلر على عنصري الزمان والمكان ، فليس هناك صورة استاتيكية مطلقة لقيمه بعينها ، وإنما تظهر القيم الجديدة بالنظر إليها من زاوية ديناميكية بحتة ، كمحتويات متغيرة تتمثل فى مجموع أفعال البشر ، كما تتحق فى مضمون سلوكي للتوصل إلى هدف أو غاية .

ب ــ فليست القيم بمثابة «صور استاتيكية ثابتة» ، على نحو مازعم كانط ، فالصورة المطلقه للجمال لا وجود لهـا ، بقدر ما يتحقق لنا فى الواقع بعض أشكال حسية أو مضامين متغيرة لصور جزئية تعبر عن معنى « الجميل » . فما نسميه بالجميل إنما يتغير بالطبع بتغير الظروف الإقتصادية والتاريخية والأحوال الإجتماعية والثقافية ، بمعنى أن الجمال إنما يعبر عن نفسه فى صور تتحقق فيهـا مظاهر مختلفة ومتغيرة خلال سياق التاريخ ، ومن ثم لا يوجد الجمال المطلق ،

---

(1) Stark, Werner, The Sociology of Knowledge, Routledge, London 1960, pp. 33 - 34.

وإنما يوجد فحسب الجمال المتحقق بالفعل فى صـورة جزئية ، فلا ينبغى أن نتكلم عن الجميل بوجه عام ، أو عن صورة الجمال ، بقدر ما نلتفت إلى مضمون الجمال ، حين يتحقق هذا المضمون فى مادة تتغير بتغير الزمان والمكان .

واستناداً إلى هـذا الفهم ، فإن موقف شيلر إنما يتمايز عن موقف كانط الذى لم يتقيد بفحوى الجمال أو بمضمون العمل الفنى ، وإنما يلتفت فقط إلى صورة الجمال على نحو استاتيكى ومطلق ، حين تعبر عن التنظيم الصـورى أو الكلى الذى يربط بين سائر جزئيات العمل الفنى . ففحوى الجمال عند كانط أو « مادته الغفل » لا تعبر عن الشىء الجميل ، وإنما تعبر عنه « صوره منظمة تنظيما خاصاً » ، بمعنى أننا لا ننظر إلى الجمال كوسيلة بل كغاية ، لا كمضمون أو كمحتوى ، بل كصورة تحقق نوعا من التضامن أو التناسق العضوى ، فالقيمة الجمالية لاتصدر عن مضمون ، ولا تعبر عن موضوع ، وإلا أصبحت نسبية ومتغيرة ، وإنما تتعدى القيمة الجمالية نطاق الزمان والمكان ، وتتفق مع غاية الفن فى ذاته ، حيث أن غاية الفن وليست وسائله التعبيرية هى موضوع القيم الجمالية الثابتة .

جـ - وعلى نفس هذا النحو الصورى للقيم الجمالية ، ينظر كانط إلى العقل العملى كمصدر للواجب الخلقى ، على أنه تعبير أو تحقيق لغاية السلوك الخلقى ، كما يدل الموقف الصورى الكانطى على احترام وتقديس هذه الغـاية التى هى موضوع القيم الخلقية [1]. فالسلوك الكانطى هو غاية فى ذاته «وصورة الجمال هى غاية وليست وسيلة» ، بمعنى أن كانط قد عبر عن ملامح التنظيم الصورى

---

(1) Kant, Immanuel, Fondements de la Métaphysique des Moeurs, traduct. par Victor Delbos, Delagrave, Paris, 1967. p 136.

لقيم الجمال، وعن تلك «السمات التي تتميز بها القيم المطلقة» التي تنظم السلوك الخلقي.

أما «ماكس شيلر» فقد التفت إلى «مادة السلوك الخلقي»، وعبر عن «موضوع الجمال ومضمونه» ولم ينشغل بصوره الفارغة وغاياته المطلقة على نحو ما فعل كانط، فقد عاب عليه شيلر أنه «أهمل مادة الفعل الخلقي وأكد فقط على صورته». ولقد كانت آفة كانط أنه أخذ بفكرة غاية التعبير الجمالي، وأنكر الوسائل التي تحقق هذه الغاية، ولذلك جاءت دراسة كانط لأبعاد القيم الجمالية والسلوكية ناقصة وقاصرة، لأنها لم تنظر إلى تلك «الظروف الإقتصادية والتاريخية» وغفلت عن تلك «الأبعاد الثقافية والإجتماعية» التي تؤدى بالطبع إلى تغيير مثل هذه القيم نظراً لإختلاف مضامينها ومحتوياتها. وحتى صور الجمال، وملامح التنظيم الصورى «للجميل»، «وصور القيم الجمالية» كنوع من التنظيمات التي تحقق التناسق العضوى، أو التضامن والتماسك بين أجزاء الصورة؛ وكلها أشكال من التنظيمات والصور الجمالية التي تخضع هى نفسها للأبعاد النسبية حين تنحصر بين الاطارات الزمانية والمكانية.

د ـ وجملة القول، إذا كان شيلر قد نظر إلى فحوى الجمال ومادته، فإن كانط قد أغفلها بالتفاته إلى الصور الجمالية على العموم دون أن تتحقق فى محتوى، بتركيز الإنتباه عليها كتنظيمات صورية وكلية صدرت عن العقل. والعقل عند كانط هو مهبط كل قيمة جمالية وخلقية، فهو يفرض «ما يجب» ويضع القواعد الملزمة التي تحدد إطارات العمل الفنى وتنظم السلوك الخلقي.

إلا أننا فى الرد على كانط نقول مع شيلر، إن العقل وحده لا يضع قيمة الأشياء، «كما أننا لا نفرض هذه القيمة كأفراد»، بمعنى أن هذه القيم لا تخصنا وحدنا، ولا يعنى ذلك أن عالم القيم هو عالم مستقل عنا، ولكننا مع ذلك لا نضع أو نفرض قيم الأشياء، حيث أن التصورات القيمية إنما تأتينا من الخارج، كما أن ما يؤكد على موضوعية القيم، إنما يتحقق فى تلك الموضوعية الظاهرية التي تتجلى في نظرة العقل إليها، وكيف يعود هذا العقل إلى تلك القيم وبخاصة في «مواقف ضرورية تستدعيها وتستحضرها وتتذكرها» بمعنى أن للقيمة وجودها

المثالى ، فهى إما « كامنة فى المجتمع » ، وإما « صـــادرة عن التاريخ ، أو حركة الزمان . [١]

ولقد ذهب شيلر إلى أن الإنسان هو « الكائن الوحيد الحامل لكل القيم » ، وإلى أن هـذه القيم إنما توجد فى حالة كمون فى عالمها الخاص ؛ فهى موجودة بذاتها ، إلا أنها تبقى ناقصة وفى حالة عدم تحقق ، تنتظر القيام بعملية التحقق الفعلي ، وتظل حبيسة هذا التصور المحض ، « إذا بقيت فى شعور الفنان ، أو خيال الرسام » دون أن يخرجها من عالم القوة إلى حيز الوجود الفعلى . وحين يحقق الفنان أو الموسيقى أو الشاعر القيمة الجمالية فى لوحة أو سيمفونية أو قصيدة ، إنما يصبح بالضرورة فاعلا أخلاقياً لأنه « ينتقل بالقيم الفنية من عالم القوة كي تتجلى وتتبدى أمام العيان فى عالم التحقق الواقعى » . ويعـانى الفنان هـذه التجربة الجمالية ، حين يعمل على ميلاد الخلق الفنى ويعلن عنه ، ففيه تولد القيمة الجمالية أو الخلقية ، وليست هناك قيمة خلقية دون فاعل أخلاقى ينقلها من عالم التصور إلى عالم الواقع ، بمعنى أن القيم الفنية والجمالية هى وليدة الانتقال من عالم « المثل الأعلى » إلى عالم الواقع الإجتماعى المحسوس . [٢]

ومن هـذا المثال الذى سقناه ، نستطيع القول إن القيمة عند الفنان قد تصبح « جمالية » قبل عملية الخلق الفنى ، ثم تتجلى كقيمة « أخلاقية » بعد تحققها فى التجربة الفنية . وما نعنيه بذلك ، هو أن القيمـة قد تكون فنية أو جمالية تارة ، ثم تتحول تارة أخرى إلى قيمة خلقية ، ومن ثم يؤكد شيلر

---

(1) Mannheim., Karl, Essays on Sociology of Knowledge, Routledge, London, 1952, p. 158.

(2) Stark, Werner., The Sociology of Knowledge. Routledge, London. 1960, pp. 34 - 35.

على الأساس الموضوعى للقيم بالنظر إلى محتوياتهـا الثقافيه ، أو مضامينهـا التاريخيه ومصادرها الإجتماعيه والاقتصاديه .

محتويات القيم واطاراتها السوسيولوجية :

ا ـ بعد استعراضنا للأصول والمفهومات الأخلاقيه والجماليه لفكرة القيمه كما تتبعناها خلال ماضيها الفلسفى العريق ، سنحاول التركيز على إبراز مختلف « الإطارات السوسيولوجيةLes Cadres Sociologiques» التى تضفى على فكرة القيمه طابعاً خاصاً ، حيث حاول سائر علماء الاجتماع الكشف عن الأصول الاجتماعيه للقيم ، فأضافوا إلى فكرة القيمه عنصراً طالما تجاهلته الفلاسفه ، وهو أثرا المجتمع وبنيته فى نشأة القيم وصدورها، على حين وقف الفلاسفه عند حدود المصادر الفرديه وحدها .

ولقد أخذ علم الاجتماع منذ «كونت Comte» حتى الآن بمبدأ موضوعيه القيم، نظراً لصدورها عن خارج الذات ، سواء أكانت منبثقه من فكر الطبقه أو بنيه الثقافة ، أو صدرت خلال سياق التاريخ ، أو هبطت إلينا من عالم التصورات الجماعيه . ولذلك تعددت الجوانب السوسيولوجيه وتعقدت، بالرغم من استنادها جميعاً إلى أساس وحيد، وهو تأييد الأصل الموضوعى أو الأساس السوسيولوجى للقيم . ونظراً لتعدد الإطارات وتعقد الجوانب القيمية ظهرت الاتجاهات المتصارعه على مسرح الفكر السوسيولوجى وقدم علماء الاجتماع على اختلاف نحلهم وفرقهم ومدارسهم مختلف الحلول والتفاسير لأحكام القيمه ومصادرها الموضوعيه . فمنهم من وجدها فى جوف الدين وفى باطن «التصورات الجمعيه Les Représentations Collectives كما أعلن دوركايم Durkheim فى

مختلف كتبه ومقالاته [١] ، ومنهم من وضعها فى بنية « الطبقة Class » على ما فعل ماركس فى نظريته المشهورة للقيمة [٢] ، ومنهم من بحث عنها خلال تتبع أشكال « الثقافة Culture » على ما يذكر «سوركين Sorokin » ، ومنهم من اهتدى اليها خلال التاريخ ومنطقه وديناميه العمليات فى مواقف التاريخ ، كما هو الحال عند «شيلر Scheler » وكارل مانهايم Mannheim » [٣] ، وقد تتحقق القيم فى « أدوار Roles » و « موجهات orientations » و « مواقف Situations » ، وهو ما يتضمنه الاطار المرجعى للفعل الاجتماعى عند «تالكوت بارسونز Tatcott Parsons » [٤] .

وتؤكد كل هذه المصادر السوسيولوجية ، على الاطارات الاجتماعية للقيم ، بالنظر الى نمط السلوك أو الثقافة ، أو طبيعة الطبقة ومواقفها فى التاريخ ، أو موجهات الدور فى المواقف الاجتماعية ، ويتفق سائر علماء الاجتماع على أن العوامل الاجتماعية لها أثرها الكبير فى أكتساب القيم وصدور أحكام القيمة .

ب – والقيم على العموم ، قد تعبر عن مضامين سياسية ، كالسلطة والولاء والتنافس

(I) Durkheim, Emile, Représentations individuelles et Représentations Collectives, Sociologie et Philosophie; Nouvelle edition, press univers. de France, Paris 1963. pp, 1—48

(2) Marx, Karl, The poverty of philosophy; Moscow, I966. p, 30

(3) Mannheim, Karl., Essays on Sociology of Knowledge, Routledge, London I952,

(4) Parsons, Talcott, Structure of Social action, Free Press, I949,

والصراع ، وقد تتحقق القيمة فى مضمون اقتصادى ، كقيمة الأجور « Wages » أو قيمة « العمل Labour » ، على نحو ما سنذكر عند الاشارة الى تحليل سوسيولوجية القيم الماركسية، وقد يكون المضمون السيكولوجى هو السائد، كما هو الحال فى قيمة « الطموح ambition » فى المجتمع اليابانى ، تلك التى أكدتها دراسة « الكس انكلز Alex Inkeles » للانسان الصناعى industrial Man ، والتى نشرها فى المجلة الامريكية لعلم الاجتماع فى يناير ١٩٦٠

(١) American Journal of Sociology (January 1960)

وبالاضافة الى كل تلك الاشكال السياسية والاقتصادية والسيكولوجية، فقد تتحقق القيم فى مضمون دينى Religious ، تلك التى تتجلى فى المجتمعات البدائية والقديمة فى قيمة « النفوس » و « الأرواح والآلهة » ، باعتبارها قوى خالقة وقادرة تفسر علة الاحداث وأسبابها فى تلك المجتمعات ، وتحيطها بهالة من القداسة والتبجيل .

بمعنى أن المحتويات الثقافية المتعددة والمتمايزة ، إنما تفرز او تبرز لنا فى النهاية تركيبات متكاملة لسائر القيم ، كالقيمة السياسية ، والقيمة الاقتصادية، والقيمة السيكولوجية ؛ والقيمة الدينية ، وتنجم جميعها عما يسود بناء الثقافة من اتجاهات وتصورات وميول ويؤكد بورجتا وماير Borgatta and Meyer ، هذا المعنى، فيما يتعلق بفكرة الصورة والمحتوى، فقد تظل «صورة القيمة» ثابتة أو استاتيكية ، أما محتواها فديناميكى متغير ، حيث يتغير المضمون من محتوى

(I) Inkeles, Alex, What is Sociology,? Prentice — Hall,; 1964. pp. 74 — 76

إقتصادى أو دينى أو سياسى ، وقد ينصب فى محتوى « عقلى intellectual» أو إرادى Volitional » أو « تربوى Pedagogic » .(١)

جـ - وارتكانا إلى هذا الفهم، فقد أكدت الدراسات الحقلية التي قامت بها كل من «مارجريت ميد Margaret Mead » و « روث بندكت Ruth Benedict » ، على أن مقومات القيم، إنما تستند أصلا إلى مقومات ثقافية، كما تعتمد على أنماط أو طرق تربوية متمايزة «فالنمط التربوى المستبد» يولد قيم العدوان والصراع، أما النمط التربوى الهادىء المتزن إنما يؤدى إلى تحقيق قيم الوداعة والطاعة ، ويعبر هذا التمايز فى نمط التربية . عن صدور شخصية محددة المعالم داخل إطار ثقافة بعينها، الأمر الذى يؤدى بالطبع إلى تمايز «الشخصية Personality ، إستنادا إلى تمايز نمط الثقافة وطريقة التربية ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فلا شك أن هناك الكثير من أوجه الاختلاف الواضحة بين نمط الشخصية الوادعة عند «الأرابش Arapesh »، وملامح الشخصية العدوانية في «مندجومور Mundugumer ».

ولقد تعددت التفاسير السوسيولوجية ، حول طبيعة مصدر القيمة وتتبع أصولها وتحديد أبعادها ، فهناك نظرة ثقافية وعضوية تفسر القيمة بحاجات بيولوجية وعناصر فسيولوجية ، على ماذكر « جون ديوى John Dewey » و « ابراهام ماسلو Abraham Maslow » و « مالينوفسكى Malinowski » . على إعتبار أن الثقافة هى عملية إستجابة Response لتحقيق وإشباع « الحاجات

---

(1) Borgatta and Meyer,, Sociological Theory,. Present day Socioloy, New York , 1956

الانسانية Human needs ، (١) . ففي البدء كان الكائن العضوى أولا ثم ظهرت الثقافة Culture ثانية ، على ما يقـــول « كلارك هل Klark Hull ، في عبارة مشهورة (٢). حيث أن « التعضون » هو أقدم وأسبق فى الوجود، ثم صدرت النظـم الإجتماعية و الثقافية لإشباع ضرورات حيوية ، ولذلك أكـد « كلايد كلوكهون Clyde Kluckhohn » على « المحـــددات البيولوجيـة Biological determinants والمحـــددات الفطـرية Idiosyncratic التى تصور مكونات « الثقافة Culture » ومحددات الادوار Roles التىيكون لها صداها فى تحديد القيم . ولقد أكد « جـون ديوى » على أن القيمة تتصل بحاجات الكائن العضوى، وترتبط بمصالحه ورغباته الحسية، كما ألقى «مالينوفسكى» ضوءاً على الجوانب السيكوفيزيقية للقيم ، تلك التى تتوظف فى إشباع جوانب خاصة فى حياة الانسان العضوية.(٣) وبالاضافة إلى ذلك يؤكد «ابراهام ماسلو» أيضا على الجـوانب السيكولوجية والعضوية للقيم ويقف منها نفس الموقف

(I) Peddington' Ralph, An Introduction to social Anthropology Vol : 1 Oliver and Boyd, Eldinburgh, Third edition, I960; p. 237

(2) Kluckhohn Clyde ; Culture and Personality : Reprint series in the social science, reprented From the American Anthropologist, Vol - 46, I944 .

(3) Firth, Raymond, Man and Culture, Routledge' London I957, p, 35 .

« الذى يربط الثقافة بالشخصية بالقيمة » (١)

د ــ وهناك نزعة أخرى تفسر القيم من زاوية منطقية خالصة ، حين تنظر إلى عالم القيم على أنه عالم فريد ومستقل بذاته Sui - generis ، بمعنى أن القيمة مستقلة عن واقعها ، ومنفصلة عن التاريخ والوقائع والأحداث . ولا يمكن فى زعم هؤلاء المناطقة تفسير وجود القيم عن طريق مختلف الظـواهر الوجـودية القائمة فى الثقافة والمجتمع ، ولا يمكن تحليل القيمة بالرجوع إلي قضايا واقعية أو ظواهر عضوية وسيكوفيزيقية ، بمعنى أن القيم لا تخضع إلا للتحليل المنطقى فحسب ، ومن ثم لا تقبل دراسة القيم ذلك التحليل الامبيريقى أو الواقعى ، أو التفسير الثقافى أو العضوى . وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فإننا لا يمـكن تحليل الخير والشر من حيث هما كذلك ، الا على نحو منطقى بحت ، ومنفصل تماما عن عالمنا الواقعى . فالخير والشر والقبح موجـودات منطقيـة منعزلة عن واقعنا ، والأشياء ليست قبيحة أو جميلة ، طيبة أم خبيثة ، وما نراه شراً ليس شراً وجوديا أو واقعيا ، كما أن الجمال ليس صفة قائمة في الأشياء الموضوعية . بمعنى أن القيم لا وجود لها إلا فى الفكر المنطقى وحده، فليس الخير إلاقيمة موجبة ، أما الشر فله قيمة سالبة للخير «فالظلم ، والخطيئة والرذيـلة ، إنما هى فى واقع أمرها بمثابة «قيم سالبة للعدل والعفة والفضيلة» .

هـ ــ وهناك شروط لا بد من توافرها فى القيم ، والشرط الأول يتمثل فى ضرورة إرتباط كل قيمة بجوانب فكرية أو إرادية ، ومن ثم تعبر القيم عن أشيـــــاء

---

(1) Lindenfeld, Frank , Radical Perspectives on social problems U.S.A. 1969 P. 21

مرغوب فيها . والقابلية للرغبة desirability ، أو اجتذاب الفعـــل الخلقى لحواسنا ، هو أساس كل ميل نحو فعلى الخير ، كما أنه أساس التعلق بالمجتمع ، على ما يذكر « إميل دوركايم » [١] . ومن الناحية الموضوعية البحته ، هناك شروط إقتصادية للقيم ، مثل « الندرة » ولكننا نجد فى هذا الشرط الموضوعى طمعاً ماديا لا يتوافر بل ويتعارض مع القيم الدينية والقيم الجمالية .

وبالاضافة إلى الشرطين السابقين ، نجد شرطاً دينياً يربط القيم بالتصورات الاجتماعية ، بمعنى أن المجتمع قد يكون مصدراً لسائر القيم على الاطلاق ، ومن وجهة النظر الدوركايمية ، لا يمكن تفسير القيم الدينية الا بالرجوع الى المصادر التاريخية للقيم ، تلك المصادر الكامنة فى الصور الأولية للحياة الدينية وشروطها الثقافية ، وهذا مايؤكده « إميـــل دوركايم » فى كتابه الضخم « الصـــور الأولية للحياة الدينية, " Les Formes élémentaires de la vie Religieuse

إلا أن هذا التفسير الدوركايمى لا يعتبر تفسيراً مقنعاً لحقيقة القيم ، وإنما يشير فقط إلى تأثير الدور الذى يقوم به المجتمع فى تحديد مشاعرنا وتوجيه سلوكنا إزاء قيمة بعينها دون غيرها ، إلا أن الموقف الدوركايمى لا يفسر لنا بالطبع أصل القيم فى ذاتها ، وكيف نشأت واستقامت؟! . وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن هناك الكثير من الأبعاد والاطارات ، والعديد من المحتويات التى تمتلىء بهـا القيم ، وسنحاول القاء الضوء أو التركيز على نقاط محددة بالذات ، وبالاشارة الى مواقف بعينها تتوالى وتتابع كما يلى :

---

(1) Durkhe;m, Emile., Sociology and Philosophy, Trans, by D;F, Pocock, London 1953, p, 45

ا ــ التفسير الاقتصادى للقيمة .

ب ــ الوعى بالقيم .

جـ ــ القيم فى التاريخ .

د ــ مواقف واتجاهات معاصرة .

ولسوف لا نقتصر فى هذه الدراسة، على مجرد العرض أوالتحليل ، وإنما سنختتم هذه المحاولة العلمية بمناقشة أو تقييم سائر التفاسير السوسيولوجية، دون أن نفرض أو ننحاز لتفسير دون آخر ، الأمر الذى يستوجب التزام الحيدة والأمانة العلمية ، حتى تتحقق الموضوعية التامة فى العرض والنقد .

(أ) التفسير الاقتصادى للقيمة :

تعتبر نظرية القيمة هى المحور الرئيسى لعلم الاجتماع الماركسى ، حيث نظر ماركس إلى « العمل labour » على أنه مقياس « قيمة السلعة » ، ولذلك إنتقد الماركسيون علم الاقتصاد البورجوازى إنتقاداً « علميـــا » ، ولم ينشغلوا « بما ينبغى » أو « بما هو عادل » على ما فعل « برودون Proudhon » الذى اتهم البورجوازيين باللا أخلاقية ، إنما التفت ماركس إلى «فائض القيمة» الذى يستولى عليه البورجوازى فى صورة «أرباح» أو «عائد» لرأس المال[1]. حيث يتولد فائض القيمة من رأس المال ، ثم يضاف هذا الفائض، إلى أصل رأس المال القديم ، فيحدث «التراكم» حين يتحول «فائض القيمة» بالتالى إلى «رأس مال» جديد . ولذلك يصرخ البورجوازيون من أجل زيادة الانتاج ، كما تصرخ الوعول الظامئة سعياً وراء ينابيع المياه .

(1) Marx, Karl., The poverty of philosophy, Fourth printing, Moscow. 1966

ولقد اكتشف ماركس فى كتابه «عقم الفلسفه Poverty of philosophy»، ذلك التناقض القائم بين ما يسميه «بقيمة الانتفاع use Value»، «وقيمة التبادل Exchange Value» والقيمة التبادلية هى عبارة عن «استبدال عدد من قيم الانتفاع أو الاستعمال التى تشترك فى نوع معين»، لعدد آخر من القيم الاستعمالية، التى تختلف فى نوعيتها عن القيم الاستعمالية الأولى. ولكن العنصر المشترك بين كل قيمة متبادلة ومستعملة، هو كونها «نتاج عمل product of labour». (1)

١ ـ وحسب وجهة النظر الماركسية، تتحدد كمية القيمة، بكمية العمل الضرورى اجتماعياً Socially Necessary labour time؛ فالقيمة مشروطة بوقت العمل المخصص لانتاج سلعة محددة بالذات. ولعل أعلى صور التبادل، إنما تتمثل فى «النقود» على اعتبار أن النقود هي النتاج الأعلى «لتطور قيم التبادل». حيث أن القيمة التبادلية التي تنجم عن تبادل السلع، إنما تنضح نقوداً، كما ينضح المسام عرقا. ويشترى البورجوازى من العامل «قوة عمله»، ويستهلكها، على اعتبار انها سلعة طيعة مريحة، وهذا الاستهلاك هو «العمل»؛ والعمل يخلق «القيمة». ولايعطى البورجوازى للعامل الا ما يعادل وقت العمل الضرورى، أما وقت العمل الزائد فلا يدفع عنه البورجوازى أجراً، أى أنه لايعطى «القيمة الزائدة»، ومن ثم يتراكم فائض القيمه Surplus Value كى يدخل فى خزائن البورجوازى، فالملكية سرقة Property is Theft على حد تعبير «برودون Proudhon» (2)

---

(1) Lenin, Selected Works', Vol. 1, progress publishers, Moscow 1967. p. 16.

(2) Engels, Frederick; Anti - Duhring, Third edition, Moscow. 1962. p. 258.

ولقد اكتشف ماركس قيمة الوقت الزائد الذى يقضيه العامل ، لامن أجل مصلحته بل من أجل مصلحة صاحب رأس المال ، وهذا الوقت الزائد Surplus Time ، وهذا الجهد المضاف أوالعمل الفائض Surplus labour، هو فائض القيمة ، أو فائض الوقت[1]. وكلما ازدادت نسبة زيادة الفائض فى الجهد والوقت والعمل كلما إزدادت نسبة الاستغلال exploitation ، حين تتراكم جهود العمال بصورة مفزعة ومخيفة، فيقع التناقض بين طبقة «من يعمل، ولا يملك» وبين طبقة «من يملك ، ولا يعمل».

وهنا ترتفع صيحات الماركسيين وتعلو أصواتهم بالنقد والتجريح، استناداً إلى أن «قيمة التبادل» و «قيمة الاستعمال» هما فى نسبة «معاكسة» in inverse Ratio الواحدة للأخرى، حيث تتناقض أحداهما مع الأخرى. إذ أن قيمة الاستعمال وقيمة التبادل بينهما «تعارض opposition » أو « تضاد Contrast» ، ولم يلحظ علماء الإقتصاد الكلاسيكى هذا التناقض القائم بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل . [2]

وجملة للقول — إن مقولة فائض القيمة هى حجر الزاوية فى علم الاقتصاد الماركسى ، حيث أن فائض القيمة لايصدر إلا عن عمل العمال ، ثم يضاف إلى أصل « الثروة Wealth » باعتباره عائد أو « ربح Profit » ثم ينجم عن فائض القيمة وتراكم رأس المال ، أن يزداد جيش العاطلين عن العمل .

ولقد وضع ماركس لفكرة القيمة اساساً علمياً، حين بين أن قيمة كل سلعة،

---

(1) An outline of Social Development, parl II, Capitalist Society, progress publishers, Moscow p, 12 .

(2) Marx, Karl. The poverty of philosophy, Fourth printing, Moscow, 1966, p, 30 .

هى مشروطة بالضرورة بشروط وقت العمل الضرورى، واللازم لانتاج السلعة كما اكد ماركس أيضا ، أن قوة العمل هى سلعة ، حيث يبيع الاجير أو عبد الأرض قوة عمله للاقطاعى أو صاحب الأرض ، كما يشترى البورجوازى من العامل « قوة عمله » باعتباره أداة من أدوات الإنتاج .

٢ ـ وفى ضوء هذا الفهم الماركسى لفكرة القيمة، يستخدم العامل أو الأجير قسماً من يوم العمل لتغطية نفقات عائلته وسد رمقه ، ثم يأخذ أجره عن هذا القسم الضرورى ، ثم يستخدم القسم الآخر من قوة عمله « مجاناً » ويعطيه لصاحب العمل، فيضيف قيمة اضافية من قوة العمل، حيث يخلق العامل « القيمة الزائدة » التى هى مصدر ربح البورجوازى ، فتزداد الثروة ، وتتراكم القيم الزائدة مع تراكم شقاء البروليتاريا Prolétariat ، وهى الطبقة الكادحة التى تعمل بسواعدها ، وتتزايد أرباح البورجوازية Bourgeoisie ، وتتكدس رؤوس الأموال فى خزائن الرأسمالية فى صورة مزعجة ومخيفة، تعبر عن أسوأ أشكال الاستغلال المادى والظلم الاجتماعى .

٣ ـ وفى اعتراضنا على ماركس، نقول أنه قد التفت فقط إلى القيمة بمعناها المادى ، رغم أن أرقى أشكال القيم ، هى القيم الروحية التى تتحقق فى السلوك الدينى النبيل الذى ينشغل بلغة الحب الإلهى ، التى تبعدنا تماماً عن مستوى « المادة » و « الانتاج » و « التاريخ » وصراع الطبقات . فلا يتطلع الإنسان فى سلوكه المثالى إلى جوانب مادية، ولا يلتفت إلى ذاته أو إلى مجتمعه أو طبقته، بقدر ما يتطلع إلى التمسك « بحبل الله » والحضور الدائم، دون غفلة، والنشوة الصادقة التى تعترى الوجود الذاتى حين يفعم بالاشراق و يغمره الفرح بالقربة و بالحضور الالهى .

وهنا يتجرد الانسان عن كل قيمة مادية،عضوية كانت أم حسية ويتخلص تماماً من علائقه الحيوية ، بالابتعاد عن الوجود الاقتصادى والأساس المادى عن طريق الاتحاد بالوجـــود الالهى والاندماج فيه . ومن هنا تصدر القيم الروحية والدينية عن هذا الوجود الأزلى الخالد، وهى «قيم متعالية ومقدسة» تتعدى كل قيمة نفعية أو حيوية أو مادية ، فمن العبث أن ترد القيم ومنابع الحياة الروحية إلى مصادر إنتاجية وشروط اجتماعية وتاريخية . حيث تنقلنا القيمة الروحية من «مستوى الطبيعة الحيوانية» ومجال الوجود الإقتصادى إلى درجة أكثر رقياً وإستعلاء ، كى تنسجم مع جوانب أخرى « فوق عضوية» Superorganic أو فوق طبيعة supernatural ، تلك الجـوانب التى تتعدى الواقع الإقتصادي والدافع المادى .

(ب) الوعى بالقيم :

١ ـ لاشك أن القيم،إنما ترتد بطبيعتها إلى وجود رغبات ذاتية ملحة لتفضيل أشياء بعينها، حيث يتطلع كل ماهو ناقص وجزئى إلى قيمة عليا تمثل «الكمال» بمعنى أن الشعور بالحاجة والحرمان والنقص هو مبعث الوعى بالقيم . فما هو « جميل » إنما يشبع فينا الحاجة إلى الراحة والهـدوء والسعادة ، وتلك هى وظيفة القيم الجمالية، حين تثير الشعور الابداعى ، للتعبير عن قيم إنسانية خالدة تتعلق بالأمن والطمأنينة والسلام والمحبة والغيرية .

وهناك بعض المعايير أو المقاييس التى تضعها سائر فلسفات القيم ، تلك التى تضع القواعد وتصنف القيم إلى مختلف أشكالهـــا وأنواعها كالقيمة الجمالية ، كقيمة السيمفونية أو المقطوعة الشعرية أواللوحة الفنية، وكالقيمة الأخلاقية،

كقيمة الخير والشر، وكالقيمة المادية كقيمة الغذاء وقيمة العمل والانتفاع والتبادل والانتاج. وهناك القيم الذوقية كتفضيلنا للون معين من ألوان الطعام، أو نوع خاص من أنواع الشراب، وهى قيم مستحبة تدفعنا إلى تحقيقها بقصد الانتفاع والاشباع.

٢- ولقد اكد «ماركس» على القيم المادية والنفعية، بينما يؤكد دور كايم على القيم الدينية واللامادية. وفى ضوء كل هذه التصانيف القيمية، تظهر سائر القيم في صور متناقضة، ففى ميدان القيم الفنية تتصارع قيمة الجمال مع قيمة القبح، وفى ميدان القيم الأخلاقية تتعارض قيمة الخير مع قيمة الشر، الأمر الذى دفع «اميل دور كايم» إلى أن يعالج مسأله القيمة بطريقة سوسيولوجية، حيث يؤكد على وجود مصادر اجتماعية تحدد رغباتنا وترسم طريقة تفضيلنا لأشياء بعينها دون أخرى.

ففى محاضرة مشهورة، القاها دور كايم فى المؤتمر الدولى للفلسفة الذى انعقد في بولونيا فى للسادس من إبريل، والتى نشرت فى عدد خاص من مجلة الميتافيزيقيا والأخلاق، الصادر فى ٣ يوليو ١٩١١. عالج دور كايم نظرية القيمة، وأشار فى محاضرته تلك، إلى «أحكام القيمة وأحكام الواقع Jugements de Valeur et Jugements de Realité »، بين الحكم الواقعى والحكم التقويمى.

ويقول دور كايم — حين يستهل محاضرته، إننا حين نقول إن «الاجسام ثقيلة»، أو «إن حجم الغاز يطرد اطراداً عكسياً مع ضغطه» فإن تلك الأحكام تعتبر قضايا علمية أو إمبيريقية تستند إلى الواقع، ومن ثم يسميها دور كايم

« أحكام الواقع Jugements de Realité » .(1)

ولكننى حين أقول إننى مغرم بالصيد، أو « إننى أفضل الشاى على القهوة » فإن هذه هى أحكام الذات ، أو هى قيم الأشياء فى علاقتها بالذات . إلا أننا حين نقول : « إن لهذا الرجل قيمة خلقية عليا » أو « إن لتلك الصورة قيمة جمالية عظمى » أو « إن هذه الجوهرة غالية الثمن » . ففى كل تلك الأمثلة ، إنما ننسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة موضوعية ، وهى مستقلة إلى حدما عن مشاعرنا الذاتية .حيث أن الانسان كفرد قد لا يكون على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه من معرفة طبيعة « القيمة الخلقية » والإيمان بوجودها .

وقد لا يكون الانسان سريع التأثر بالفن ، وقد لا تتوافر لديه تلك الحساسية الفنية ، ولكن ذلك لا يمنعه من الإعتراف بوجود « القيمة الجمالية La Valeur esthétique » .

٣ ـ واستناداً إلى ذلك الفهم حاول دوركايم أن يؤكد على وجود القيم خارج الذات ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعية ، قائمة بذاتها Sui-generis تلك الحقائق التى تؤلف فى مجموعها عالم القيم . ونظراً لوجود تلك الحقائق أو القيم الخارجة عن ذواتنا، فإننا نستطيع أن نعبر عن وجودها، وأن نشير إليها بأحكام، يسميها دوركايم « أحكام القيمة Jugements de Valenr »

ولقد ذهب دوركايم — إلى أن « النفعيين utilitarians » فى الأخلاق ،

(I) Durkheim, Emile., Sociologie et Philosophie, Press - univers; de France, Paris, I963. pp. 117 — 118 .

قد إقتصروا على ذلك الأثر الذى تخلقه « القيم » في النفس ، على إعتبار أنها تصدر عن الانطباع الذى يفرض على الحساسية ، إلا أن المذهب النفعى فى رأيه لم يفسر « عمومها بين الناس » ؛ وماتتميز به القيم من « كلية وضرورة » فما يسعد به إنسان ، قد يكون مصدر شقاء الآخر ، حيث تتعارض الرغبات وتتباين الانطباعات . ومعنى ذلك ، فان مبدأ اللذة والألم ليس حتمياً فى ميـــدان الأخلاق ، كما يتضمن فى ذاته عناصر هدمه .

ولذلك وجد دوركايم ، أنه لكى تتاح له فرصة الافلات من تلك الصعوبات القائمة فى فلسفة الأخلاق النفعية ، ينبغى أن ينتقل بفكرة الكلية والضرورة ، من مستوى الفرد إلى الجمـــاعة والمجتمع ، ورفض تحققها فى « الذات الفردية le sujet individuel » ، لأنها فى رأية قائمـة فى الذات الجمعيـة le sujet Collectif فحسب [1] . وبذلك التفت دوركايم إلى فكرة « الضمير الجمعى » واعتبر هذا الضمير مصدراً للقيم ، ووهب ضرورتها وكليتها ، وأعرض عن ذلك القول النفعى باشتقاق القيم عن الذات الفردية . حيث أن القيم فى رأيه لاتكون موضوعية وعامة ، إلا إذا إعتبرناها فى ذاتها « قيمة جمعية » .

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم « معيار أو مقياس للقيم Scale of Value » ، حتى يمكننا أن نطلق هذا المعيار الجمعى عند تقييمنا للأفعال الخلقية الفردية المتغيرة ومن ثم يكون التقييم الجمعى هو مصدر كل تقييم ، لأنه حاصل على كل المتغيرات الفردية والذاتية . كما أنه الحامل الوحيد لكل عموم وضرورة ، استناداً إلى أن فكرة « الضمير الجمعى » هى الرابطه الأولية التى تربط بين مشاعرنا الجزئية بعضها بعضاً .

(I) Ibid : p. 124 .

فالمجتمع عند دوركايم ، هـو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها ، وهو معيار التقييم الخلقى ، لأنه الحارس الأمين لكل خيراتنا وفضائلنا ، وهو الرقيب على التراث والحضارة، وهو الجواد الخيرّ مصدر القيم، وواهب الحيلة وعنه تصدر كل مظاهر الخير والنعمة .

٤ ـ ولكن النظرية السوسيولوجية للقيم، تثير بعض الصعوبات وتقف بازاءها فى زعم دوركايم بعض المشكلات والعقبات، حيث أن هناك أشكالا متعددة من القيم ، ويعنى بها تلك « القيم الاقتصادية » و « الخلقية » و « الدينيـة » و « الجمالية » ، وهى جميعها من وجهة النظر السيكولوجية ، قيم متباينة مختلفة المصادر والأصول . وإن محاولة دور كايم الاجتماعية ، لردها إلى أصـل وحيد، إنما تعرضها للتناقض والفشل والاخفاق . فكيف تفسر تعدد تلك القيم ؟ وصدورها جميعاً عن أصل واحـد ؟ رغم تباينها ؟ وكيف نفسر عمومها ؟ رغم تناقضها ؟ ! .

يجيب دوركايم ، وهو فى ذلك يرد على أصحاب الـــنزعات التجريبية والموضوعية فى القيمة ، فيقول : إن القيمة لا تنسب إلي الموضوع ، «موضوع القيمة »، فقد يكون الموضوع القيمة تافها ولا قيمة له فى ذاته، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة ورهبة فليس « الوثن » إلا حجراً تقام حوله طقوس العبادة وشعائر الدين . وقد يكون موضوع القداسة « شيئا » أو « حجراً » أو « قطعة من الخشب » ، وكلها موضوعات قليلة القيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعى .

كما أن هناك كثيرا من أنواع الحيوانات الضعيفة التى هى قليلة الفائدة، والتى

تنقصها عناصر الرهبة، أو الخوف، أو الانجذاب، ولكنها رغم ذلك، تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس، كما أن «العلم» ماهو إلا قطعة بسيطة من القماش، ومع ذلك يكافح رجل الحرب في سبيلها، وقد يلقى حتفه في الزود عنها. وطابع البريد، ليس إلا قطعة من رقيق الورق، تنقصها كل عناصر الفن والابداع، ومع ذلك فإنها قد تساوى ثروة هائلة [١].

ويهدف دوركايم من كل تلك الأمثلة، إلى التأكيد على أن القيمة ليست قائمة في الموضوع من حيث هو كذلك، فليست للأشياء قيمة فى ذاتها. وتلك حقيقة يسوقها دوركايم فى الرد على نظرات الاقتصاديين في القيمة. فإن النظرية الاقتصادية القديمة، كانت ترى فى الأشياء قيما موضوعية وكامنة فى الأشياء، ومستقلة عن عقولنا، وتلك نظرة خاطئة، لأن القيمة تستمد وجودها من «أصول خارجية ليست قائمة فى الأشياء».

٥ ـ فليست للأشياء أية قيمة إلا فى صلتها بحالات وأصول إجتماعية، ولذلك تتغير القيم من حين إلي آخر، طبقا لتغير اتجاهات الرأى العام. ومن ثم تكون النتيجة التغيرية أن تتحول القيم الخلقية إلى «قيم وقتية Temporal Values» من حيث أنها صدى لذلك «الصوت الجمعى العظيم»، الذى يحدثنا بنغمة خاصة فى ضمائرنا ومشاعرنا.

وكما رد دوركايم على أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية للقيمة، نجده أيضا يرد على أصحاب النزعة المثالية، مثل «كانط Kant» وسائر الفلاسفة

---

(1) Durkheim, Emile., Sociologie et Philosophie, Press univers. de France, Paris, 1963. p. 127

العقليين . وهنا يتساءل دوركايم بقوله : إنه إذا كانت القيمة ليست قائمة فى «الشيء» ، وليست كامنة في الواقع الامبيريقى ، أو المصدر الموضوعى ، فهل يستتبع ذلك الذهاب الي القول بأن القيمة تصدر عن عالم ماوراء التجربة ، وما وراء الواقع الموضوعى ؟

يجيب دوركايم بقوله إن تلك هى نظرة الفلاسفة كما صدرت مع أخلاقيات «رتشل Ritschl» وكتابات كانط ، حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد المجرد، هو مصدر القيمة ، وهى كامنة فيه، وبه وحده تتحقق ضرورتها وكليتها عن طريق « التعدى » تعدى التجربة dépasser L'expérience بادراكها على أنها حقيقة « فوق تجريبية extra - empirical » حيث أن للفرد المجرد قدرته على خلق «المثل Ideals» ، وصنع القيم فهو الذى يحمل شروط وجودها وخلقها ويضفى عليها مغزاها ومعقوليتها . تلك هى فلسفة القيمة عند المثاليين .

وفى الرد على أصحاب النزعة المثالية، يذهب دوركايم إلى أن هناك شيئا نفعيا أو تجريبيا يكمن فى أعماق النزعة المثالية Idealisme فمن المؤكد أن الانسان إنما يهوى الطيبة ، وينزع نحو الخير ، ويتجه نحو مثال الحق والجمال، ولكن ينبغي أن لا نذهب بعيداً حتى نؤمن بالمطلقات . فإن هناك في رأى دوركايم مايمنعنا من الإيمان بالمطلق الميتافيزيقى ، والذهاب فيما وراء الغيبيات . ومن ثم ينبغى أن نتساءل عن مصادر تلك القيم المطلقة ؟ تلك القيم التى لم تصدر عن عالم الواقع ، من أين أتت ؟ وكيف صدرت ؟ .

يقول اللاهوتيون ، بوجود « عالم المثل العليا » ، وهو عالم مفارق لأنه « فوق التجربة Supra - expérimentale » . ولكن اللاهوتيون فيما يقول

دوركايم ، لم يفسروا تلك الشروط الموضوعية للقيم ، حين تستند إلى الواقع الاجتماعى .[1]

وللخروج من هذا المأزق ، ينبغى أن نخرج عن نطاق ذواتنا ، حيث أن القيمة لا تكمن فى أعماقنا ، والا كانت واحدة فى كل زمان ومكان ، ولكنا نجدها تختلف باختلاف الثقافة والتاريخ . فإن « المثل الأعلى الرومانى» لا يعيش بيننا الآن ، كما لا نعتبره مثلا أعلى، بل قد يكون محل الإزدراء والاستهجان ومعنى ذلك أن معيار القيم ، هو «معيار متغير» نظراً لتلك التغيرات التى تصيب فحوى الثقافة والتاريخ . وتلك حقيقة يؤكدها دوركايم، على أنها حقيقة اجتماعية ، أو واقعة تاريخية ، ينبغى الالتفات اليها والايمان بها .

٦ ـ ولكن ، لماذا نخشى التعرض «للمثل» الأعلى ؟ فلا نتجاسر على خدش القيمة فى ذاتها؟ هل لأننا نؤمن بالمثل الأعلى ونحترم القيم استناداً إلى إيمان مسبق بفكرة الألوهية divinité ؟ ولكن فكرة الألوهية فى زعم دوركايم هى الأخرى فكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان . وان فكرة الله فى ذاتها، هى فى حاجة إلى شروط الثبات والمعقولية ، لأنها فكرة يلحقها التغير ، وفى حاجة الى ما يثبتها، حين يؤكدها « مثال مسبق » يحقق ثباتها ومعقوليتها .

وذلك المثال المسبق ، لا يتجلى إلا فى المجتمع ولذلك كان المجتمع هو الركيزة التى ترتكز اليها الحياة الاخلاقية Le Foyer d'une Vie Morale ، حيث تتركز فيه السلطة الخلقية ، وتصدر عنه المثل الأخلاقية الجمعية ، تلـــك التى تحقـق « مملكة الله » على الأرض .

---

(1) Ibid : p. 129

فالمجتمع هو «الكائن المطلق» وهو «الله حين يتجلى» فى روح الجماعة لأنه قوة متساوية و «قيمة متعالية» تحقق غايات إنسانية، ومثل جمعية . هذا هو السبب الذى من أجله يسمو الانسان على فرديته ، ويتعدى وجوده الذاتى، ليشارك فى صورة أعلى ، وينخرط فى الوجود الجمعى ، فيتحقق ما نسميه « بالمشاركة الوجدانية » التى تتمثل فى تلك المشاعر السامية التى تؤلف بين بنى البشر .

بمعنى أن كل ما يربطنا أخلاقياً بسائر بنى الانسان ، ليس عنصراً ذاتياً جوهرياً ، يتحقق فى عقل الانسان أو «تجربته الفردية» وإنما يأتى هذا الرباط الأخلاقى من مصدر جمعى أسمى ، هو المجتمع الذى هو «الكائن الأمثل الذى عنه تصدر القيم الأخلاقية » .

ولا يمكن — فى رأى دوركايم — أن تقوم للمجتمع قائمة ، دون خلق القيم والمثل العليا ، حيث أن تلك القيم والمثل ، هى الأسس الوجـودية التى يستند اليها المجتمع لتحقيق وجوده ، فيبلغ بفضلها أوج تطوره وتقدمه، حيث أننا إذا إعتبرنا المجتمـع — كما هو الحـال فى تصورية « هربرت سبنسر » البيولوجية — مجرد «كائن متعضون» حين نراه فى حالة عضوية تؤلف نسقاً من الوظائف الفسيولوجية والأجهزة الحيوية ، لوجدنا أن دوركايم يرفض هذه التصورية ، ويذهب إلى أن الكائن العضوى ، ليس جسماً بلا روح ، وإنما يمتاز بضرورة حيوية، تتمثل فى «روح المجتمع الخالقة للقيم والمثل العليا»، والتى هى فى ذاتها تأليفات إجتماعية من الأفكار والمبادىء الجمعية . فالمثل العليا ليست « مجردات » كما أن القيم ليست مجرد تصورات عقلية « مجردة abstrait » أو قوالب جامدة تنقصها الحرارة والفاعلية والقوة ، إذ أنها بالضرورة « قيم دينامية » لما وراءها من قوى جمعية تسندها وتثبتها وتدعمها .

ونستنتج من كل ذلك ، أن علم الإجتماع الدوركايمى قد القى ضوءاً على مسألة القيمة والأحكام القيمية، تلك التى يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر اجتماعية ، حيث يخضع المثل الأعلى في زعمه للبحث العلمى ، استناداً إلى دراسة الواقع الاجتماعى . على اعتبار أن الظواهر الرئيسية فى الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد، هى كلها ظواهر اجتماعية، وليست في ذاتها إلا «أنساقاً» من القيم أو المثل، التى تعالج فى علم الإجتماع «كأنساق طبيعية natural Systems» على ما يفعل العالم الطبيعى بصدد دراسته للظواهر الفيزيقية .

(ج) القيم فى التاريخ

إن القيمة الانسانية إذا ما عزلناها عن مشكلاتها النظرية والميتافيزيقية ، بتحليلها كنتاج للمتغيرات التاريخية Historical Variability ، وبالنظر إلى المبدأ السوسيولوجى القائل بأننا «لا نعرف أية فكرة معرفه كاملة إلا بالرجوع إلى تاريخها»، الأمر الذى معه وجدناها ممتلئه بالواقع التاريخى، مفعمة بالمحتويات التى ينضج بها التاريخ ويفرزها خلال نسيج الزمن فلم تصدر القيم عن العدم، ولم تحلق فى فراغ، وإنما يؤكدها الوجود التاريخى،[1] حين تنشأ عن تجارب الانسان التى مضت وانقضت، وفى ضوء ذلك التفسير الذى يؤكده أصحاب النزعة التاريخية Historicism ، نجد أن القيم هى بمثابة تركيبات ثقافية أو مصطلحات إجتماعية، صدرت عن مواقف وظروف التاريخ . وبالتركيز على ذلك البعد التاريخى نجد أن القيمة ليست إلا رابطة تربط «الانسان بالأنا والمجتمع» وتخضع فى نفس الوقت لحركة الزمان التاريخى ، حيث تستند القيم إلى التاريخ وفى حدود التاريخ ،

---

(1) Aron, Raymond., La Sociologie Allemande Contemporaine; F. Alcan, Paris, 1935, 90.

وتتصل بأنماط سلوكية حدثت في الماضي وبمعايير انبثقت عن واقع التاريخ - فقد نظر ماركس مثلا إلى «قيمة العمل» من زاوية البعد التاريخي ، ومن خلال التطور التاريخي ، حيث أن « العمل » الماركسي هو حامل القيمة ، وهو حاصل تصورات قيمية ، كما أنه أيضا وسيلة لغاية يتطلع اليها الانسان [1] .

وإذا تشأت القيم عن التجربة المعاشة التي يحياها الانسان في تاريخه ، فهي ترتبط بالضرورة بظروف وعوامل اجتماعية، كما تتصل بعناصر الوعي والتعقل كي يتكيف الانسان تاريخياً ويتعايش أخلاقيا، وهذا مايعانيه الانسان في تجربته المعاشه ، ومايواجهه خلال التاريخ كفاعل أخلاقي وكحامل للقيم .

١ - وليست القيم في التاريخ، هي «قيم أشياء» وإنما هي قيم «أشخاص» حيث أن الانسان هو الكائن التاريخي الذي يضفي على سلوكه معناه ومغزاه فالقيمة هي قيمة الانسان المنتمي إلى ثقافة ، وقيمة السلوك حين يتطابق مع الارادة والتاريخ . فالمثل العليا والنوايا والتضحيات ، وقيم ، الوفاء والنبالة والشجاعة والبطولة والبسالة كلها أمور نسبية متغيرة، يحملها الانسان ككائن اجتماعي منخرط في زمرة أو أسرة ، كما تخضع بالطبع لحكم الزمن وتنقاد لمنطق التاريخ .

وارتكاناً إلى هذا الفهم - تلحق بالقيم سمات تاريخية وتعتريها ملامح تغيرية وتطورية تفترض التقدم وتأخذ بحركة التطور التاريخي ، حين يترقى الانسان مع التقدم العلمي والتغير الاجتماعي والثقافي، من مستوى الكائن الحيواني العضوي الذي يخضع لقيم الأنانية الفطرية البحته ، حين يندفع وراء رغبات

(1) Engels, FredericK , Anti-Duhring, Third edition Moscow. 1962,

غرزية مستهجنة وبدائية، إلى مستوى الانسان ككائن اجتماعي متحضر، يأخذ بالقيم الاجتماعية الغيرية ، ويلتفت إلى الجوانب التي تتفتت وتتحلل معها الميول الفطرية الانانية ، كي يتطلع إلى رغبـات أكثر شرفاً ، ومطالب أكثر رقياً ونبلاً، فتتجلي خلال التاريخ الاجتماعي مبادىء الانسانية والمشاركة الوجدانية، وترقى مشاعر الانسان وعواطفه ، وتتسامى «الأنا» بتأثير التفاعل الاجتماعي وتنمو الشخصية خلال مسار التاريخ، ويتطور الشعور الانساني حين يشارك الوجود الاجتماعي، ومن ثم تخرج « الأنا » عن نطاق الدوافع الأولية والميول الاستاتيكية الثابته ، كي تنطلق وتتحرر خلال التاريخ، كي تتطلع إلى «دافعيات دينامية متطورة » وكي تنسجم وتتكيف في تيار اجتماعي متجدد ، وفي مسار تاريخي متغير .

٢ ـ فإذا كانت الدافعيات الأولية تتميز بالجمود والآلية، فإن الدافعيات الانسانية تتميز بالحركة وتزخر بالتفاعل المتبادل ، ومن ثم تحدث بالطبع ردود أفعال تاريخية واجتماعية ضد الجوانب الآلية والغرزية ، فتفقد حدتهـا وضرورتها إزاء ظهور غايات اجتماعية جديدة تتمرد على الميل الأناني النفعي ، والدافـع الغرزي الأولى . فتنطلق «الأنا » نحو الرابطه الجمعية، وتتجلى في مسار التاريخ القيم الانسانية الجديدة ، فتتجه بعمليات «التصعيد والتسامي والتجريد»، نحو ماهو فاضل وأمثل ونبيل .

ويرد « التاريخيون » القيم إلى مبادىء الضرورة والفاعلية ، فنظروا إلى حتمية التاريـخ بدراسة العمليات الثقافية ، والصراعات التـاريخية والأوضاع الطبقية ، وتحليل الأمكانيات الموضوعية لسائر الطبقات من خـلال صراعاتها وآمالها ومخاوفها ، تلك الآمال والمخاوف التي تنبثق عن ظروف وضعية يحددها

السياق « السوسيو تاريخى Socio-Historical » [١] .

٣ ـ وإن كان ذلك كذلك ـ فإننا حين نتعرف على قيم العصر، وحين نحاول أن نتفهم أو نتوصل إلى باطن زمرة من الزمر السوسيو تاريخية، فإنما تعنى بذلك أن نتعرف على خصائص وتكوين البناء الكلى « لروح العصر » ، ذلك البناء الفكرى الشامخ الذى يتألف من مجموع الأفكار والآراء والظروف المنبثقة عن نسق القيم الاجتماعية . وبتعبير أكثر دقـة ، نقول إن ذلك البناء العقلى لروح العصر ، إنما يعبر على العموم عن « موقف الحياة Life - Situation » ، ومن ثم تصبـــح القـيم والأفـــكار عبـارة عن نتاج تاريخى انتقـالى « Produit historique et transitoire » ، كما يحدد الوجود الاجتماعى ملامح الشعور والوجدان والتصورات ، الأمر الذى معه تتصل التصورات الجمـاعية بمسألة الأحكام التقويمية Jugements de Valeur ، تلك الأحكام التى تعطيها مكانتها فى سلسلة القيم الطبقية والتاريخية ، كما تعبر تلك الاحكام عن تجريدات نظرية نجمت عن عـلاقات انتاجية وعناصر إقتصادية وعـلاقات وأدوار اجتماعية [٢] .

٤ ـ ومن الخطأ أن نفصل « القيم » عن « مواقف الحياة » ، فليست الرغائب والمطالب والمصالح سوى تجسدات تتحقق فيها القيم ، ولذلك التفت « ماكس شيلر

(1) Merton, Robert; Sociology of knowledge, The Twentieth Century Sociology, New York. 1945. pp. 373 - 374.

(2) Mannheim, Karl; Ideology and utopia. Kegan Paul, London - 1940, trans. by Louis Wirth and Edward Shils, p, 51

Max Scholer » إلى القيم حين تكون على مقربة منا ، تلازم ما نحن فيه ، وتصاحب كل عمل ، وتتحقق فى كل فعل ، وتصدر عن بنية الواقع التاريخى. ومن هنا يعالج شيلر «قيم الحياة المتصارعة » «بتأثير كتابات باسكال Pascal » و «أوغسطين» و «نيتشة» ، وبالالتفات إلي دور الوعى بالوجود الذى أثار فيه دفعة نحو الحياة، واحترام العاطفة مبعث القيم ، وتحول الحدس الذاتى أو الجهد الفينومينولوجى الذى يقول به استاذه هوسرل Husserl الى ميدان العاطفة وتيار الشعور ، فانكر الجهد العقلى وأكد الحدس العاطفى الذى يتأثر بمعايير المجتمع وحركة التاريخ، ومن ثم كانت القيم نسبية، نظراً لتغير ظروف الزمان والمكان، واستناداً لخضوعها لعمليات الاختيار والتفضيل والترجيح التى تتصل بالطبع بعناصر الارادة والشعور والعاطفة .

وإذا كان علم النفس العام ، يدرس «الظواهر الخارجية للسلوك» عن طريق الوصف والقياس التجريبى ، إلا أنه لا يتعمقها أو يسبر غورها. ولذلك يلتفت « شيلر » إلى الأعمال القصدية ، التى لم ينشغل بها علم النفس السطحى ، فدرسها دراسة وصفية عميقة ، فيميز مثلا بين « الأعمال القصدية » و « التعاطف » ، حيث أن الأولي عملية ايجابيه تصدر عن جهد فينومينولوجى للتوصل إلى القيمة، أما التعاطف فهو جهد يسهم به الانسان مع الآخرين دون أن يتوحد بهم . على الرغم من أن القيمة الايجابية التى تفيض عن الحب ، كاستطالة راقية للغريزة الجنسية، إنما تعبر عن التوحد والسكينة والألفة والتضحية وإنكار الذات، وتلك قيم لا تتوافر فى عملية التعاطف وحدها . ومن هنا يتغنى شيلر بالحب الالهى و «يعتنق مذهباً شخصانياً» ، يصل بين «مقولات الله والنفس والعالم» حين ينطلق الانسان عن طريق الوعي من «نسق الأنا الى نسق الكون» ، بمعنى أن وعى الانسان لذاته

ولله وللعالم ، إنما يصدر عن عملية حدسية واحدة . وهذه مسحة هيجلية تذكرنا بفكره « وحدة الوجود » ، حين يولد الفكر ويتجلى العقل خلال التاريخ ، وفى أثناء احتكاكه بعملية تطور الحياة الكونية والعضوية .

وفى علم الاجتماع الواقعى Realsoziologie ، يدرس شيلر الدوافع الحقيقية Real Factors التى تشكل الأنماط المثالية لنظم الثقافة وما يتعلق بها من قيم ومثل عليا ، كما يكشف عن تلك العوامل التغيرية التى تصيب التركيب الثقافى السائد فى بنية المجتمع [١] .

٥ ـ ويميز «شيلر» فى دراسته لعلم الاجتماع الثقافى Cultural Sociology بين « الانسان الجوهرى Essence Man » و « الانسان الواقعى Fact Man » ويخضع الانسان الجوهرى عند شيلر لوحدة الطبيعة الانسانية الثابتة اللامتغيرة ، والتى تتميز بأنها وحدة « فوق زمانية » لا تخضع لحتمية التاريخ . أما الإنسان الواقعى ، فهو التاريخى الذى يخضع للضرورة والحتم التغيرى ، فهو إذن كائن ديناميكى متغير وبهذا المعنى يكون علم الاجتماع الثقافى عند شيلر ، ما هو إلا دراسة للقيم وتحليل المواقف التاريخية من خلال شبكة العوامل التى تحدد اتجاه القيم ، وتفسر أصولها بالرجوع الى ديمومة العناصر الثقافية الصائرة فى عملية التاريخ .[٢]

ويمكن أن يعد « كارل مانهايم Karl Mannheim » بمثابة الممثل الحقيقى للنزعة

---

(1) Mannheim, Karl., Essays on Sociology of knowledge., Routledge, London. 1952. p. 156

(2) Ibid · p. 158.

التاريخية Histoticism ،حين نظر إلى الأصول التاريخية والظروف الاجتماعية كمصادر أساسية لنشأة القيم واكتسابها وانتشارها . فلقد ولد مانهايم في مركز من مراكز الإنتشار الثقافي، وفي فترة سياسية حاسمة شاهد مانهايم في بودابست جواً فكرياً متصارعاً ، فما كان يتخيلة الانسان « ممكنا » إنقلب فجأة واصبح « واقعاً » . وماكان يظنه « حقيقة » أضحى « وهما من الأوهام » . فظهرت الحاجة إلى قيم جديدة يستضيء بها الانسان في هذا الضياع الشامل، حيث يجدد الانسان من تقاليده وفكره في ضوء الاوضاع المواقف الجديدة . ومن هنا كانت الثورة الثقافية الفكرية بين أصحاب التغير والتجديد ، عن طريق التمرد على كل قديم بال من القيم الثقافية والعادات الفكرية .

وذهب مانهايم إلى أن إندحار القيم البورجوازية أمام تقدم البروليتاريا يعتبر سمة تاريخية يتسم بها التاريخ المعاصر ، وآمن بفكرة الضرورة الاجتماعية وحتميتها في الفكر، وفاعليتها الواضحة في العمليات التاريخية. وحاول أن يدرس المضمون الحقيقي الكامن في كل عملية تاريخية ، بما تحققه من قيم وماتخلقه من تصورات ، على إعتبار أننا لايمكن أن نشاهد قيما أو أن نصنع أفكاراً دون أن « تتحقق في زمن أو تلتحم في تاريخ » . ومن هنا كان الزمان المانهايمى التاريخى هو الذى « يخلق الفكر » و « يضع القيم » ، تلك التي تنبثق عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات . (١)

(1) Merton, Robert., Social Theory and Social Structure, revised and enlarged edition; Fifth Printing, Glencoe, New York 1962 .

واستناداً الى هذا الفهم المانهايمى ، تصبح القيم « صورا اجتماعية » منتزعة من تلك الأوضاع والمواقف التاريخيه المشخصة ، وهى صور مجردة عن مادتها التاريخية ، ومحتوياتها الاجتماعية . كما يؤمن مانهايم أيضا « بدينامية العمليات التاريخية » لأنها تلعب دوراً أساسياً فى سوسيولوجية القيم .[١]

(د) اتجاهات ومواقف معاصرة :

قلنا إن الإنسان قد يكون هو نفسه حامل القيمة ، وقد تقوم القيمة فى بنية المجتمع ، وقد يخلقها التاريخ ، فتولد وتنتعش وتجرى وتنطلق فى مسار حركة التاريخ .

وإذا كانت القيمة الاقتصادية، تدور حول « النادر » و «غير المتوافر »، فإن القيمة الاجتماعية تتسم بماهو مرغوب فيه اجتماعياً ، وتتصل بمدى «القبول الاجتماعى » . كما وتزداد وتنقص القيمة الاجتماعية ، حسب زيادة و نقصان درجة القبول الاجتماعى .

أما القيمة الدينية ، فمدارها حول « موضوعات ذات قداسة » ، وتقـام حولها الطقوس والشعائر . وتقاس القيمة السياسية، بمدى «الاحتكاك الجماعى » Collective Contact ، أو الاتصال الجماهيرى ، وبدرجة استقطاب النـاس وتجمعهم حول « شخص » أو « أشخاص » يتسمون بالجاذبية الاجتماعية ، لما يتوافر فيهم من« كفاءة ونجاح وطموح »أثناء قيامهم بأدوار أو أعمـــال ساهمت فى« تطوير» أو فى «تنمية » منحى من مناحى الحياة، وخاصة فى ميادين الخدمات العامة .

(I) Mannheim, Karl, Ideology and utopia, Kegan Paul, London, 1940

ولقد اتجهت الدراسات المعاصرة فى علم الاجتماع ، عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية ، فى اهتمام بالغ وشغف ملحوظ ، نحو دراسة « علاقات التفاعل relations of interaction » فى ضوء ما يسود بنيه المجتمع من تصـــورات وأفكار ومثل عليا ، تلك التى تؤلف ما يسمى فى علم الاجتماع « بنسق القيم System of Values».

ولما كان ذلك كذلك ـ فلقد طـُرحت مسألة «سوسيولوجيه القيم» كي تتوج قائمه المسائل التى انشغلت بها الدوائر المعاصرة فى البحث السوسيولوجى فغلبت على كتابات الكثير من علماء الاجتماع الحاليين، من أمثال «بارسونز Parsons» و « انكلز Inkeles » و « سوروكين Sorokin » و « سانيال Sanyal » و «فلورنس كلوكهون Florence Kluckhohn » .

١ ـ ربما كانت هذه الجهود العلميه الجادة ، قد صدرت وتبلورت عن ذلك التيار السوسيولوجى الراهن ، الذى يبدأ بالالتفات إلى مايسميه عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر « أندريه لاموش André Lamouche » « بسوسيولوجيه العقل Sociologie de la Raison » . ويهدف هذا الاتجاه الى ربط الفكر بالواقع ، ووصل العقل بالحياة ، ودمج المنطق بالوجود الاجتماعى.(١)

ولتحقيق هذا الهدف الذى تتطلع اليه الدراسات السوسيولوجية المعاصرة، صدرت المحاولات التطبيقية والنظرية التى تتسم بالاصالة والغزارة والعمق ، بقصد الكشف عن أبعاد سيكولوجية وثقافية لفكرة القيمة، وتفسيرها فى ضوء تلك الخلفية السوسيولوجية ، وبربطها بأرضية الوجود الثقافى كى تضفى عليها

---

(1) Lamouche, André., Sociologie de la Raison, 2. Volume, Dumond. Parls. 1964

وأنظر ايضا فى هذا الصدد :

Gurvitch, Georges; Les Cadres Sociaux de la Connaissance, Press univers, de France. 1966

مغزاها ومعناها . وارتكانا إلى هذا الأساس ، عالج علم الاجتماع المعاصر مسألة طبيعة القيم وتوزيعها وما يطرأ عليها من متغيرات، استناداً إلى رصد اتجاهات الرأى العام وقياس الميول والاهتمامات الجمعية، مع دراسة مفهوم القيمة ونسبية هذا المفهوم فى سائر المجتمعات والثقافات .

٢ ـ ولقد انشغلت «فلورنس كلوكهون Florence Kluckhohn» فى هذا الصدد بمعالجة مسألة « موجهات القيم » الكامنة وراء سلوك البشر فى كل زمان ومكان ، باعتبارها الدوافع الحقيقية التى تعبر عن تمايز أنماط الثقافة ، بحيث تحدد هذه الموجهات موقف الانسان من الوجود، وتنظم علاقته بالكون، وتشكل نظرته الى الزمن وتعلقه بالمثل الأعلى . الأمر الذى من أجله عالجت فلورنس كلو كهون توزيع القيم النسبية ، استناداً الى اختلاف الثقافات ، وبالتركيز على تبـاين العقليات ، فعقدت المقارنات بين مجتمع «الزونى Zuni» و «النافاهو Navaho» ، وبين الامريكان والهنود[1] .

سيكولوجية القيمة :

١ ـ ومن زاوية أخرى، التفت أبراهام ماسلو Maslow «الى تلك الجوانب السيكولوجية الكامنة فى القيمة، وكيف تلعب الحاجات Needs دوراً فى تحديد طبيعة القيم بالالتفات الى حاجات الكائن العضوى organism. [2] وعالج

---

(1) Inkeles, Alex. What is Sociology, Prentice, Hall 1964. p. 75

(2) Lindenfeld, Frank, Radical Perspectives on Social Problems, U.S.A. 1969, p. 21

« جنر ميردال Gunner Myrdal » في كتابه « القيمة في النظرية الاجتماعية Value in Social Theory »تلك الابعاد الاقتصادية ، وربط القيم فى ضوء التاريخ السياسى ، بنسق التصورات ، ذلك النسق الذى يربط بين الوسائل والغايات . ولقد فصل « ميردال » بين القيم الواقعيةوالقيم الذاتية، وأكدعلى أن مسار التاريخ السياسى إنما يؤكد على دور القيم « وتحققها ويرسم ملامحها، بحذف الكاذبأوالزائف منها،وتوكيدوإثباتالحق أوالصادق، بمعنىأنللتاريخ السياسى دوره ووظيفته فى تنسيق وترتيب نسق القيم ، كما يكون للماضى الاجتماعى أثره فى تغييرها وتبديلها ، بمعنى أن دور التاريخ الاجتماعى فى ميدان القيم ، هو نفس الدور الذى يلعبه « التحقيق Verification »فى ميدان التجريب العلمى[1] .

ولا تتجلى القيمة أو تتبدى في الكتابات السوسيولوجية المعاصرة ، الا إذا كانت حاضرة فى سلوك ، بمعنى أن القيمة هى الشرط المسبق الذى يحدد سلوك البشر وينظم مقومات الفعل الانسانى، وهى العلة الكامنة وراء كل سلوك هادف. فالقيمة هى «حافز عمل ، ومبدأ إدراك ، ومنطلق فهم » ، ومن هنا تضفى القيم على ظواهر السلوك الانسانى معناه ومبناه .

٢ ـ ولقدصدرت عن ماكس فبر Max weber نظريةمشهورة بإسم « نظرية الفعل الاجتماعى Social action » ، حيث يعلن « فبر » هذا النمطمن السلوك أو الفعل الذى تفرضه القيم، حين يتجه «الفعل الاجتماعى» دائماً وباستمرارنحو تحقيق تلك القيم الاجتماعية السائدة ، حيث يتحدد هذا السلوك ويتبلور داخل

---

(1) Myrdal, Gunner., Value in Social Theory., Routledge & Kegan Paul. London 1968

إطار ما يسود من موجهات الفعل . والسلوك الذى تفرضه القيم ، هو سلوك يصدر أصلا لتحقيق قيمة اجتماعية معينة بالذات، حين يمارس الانسان سلوكه بالتحامه بقيم جمالية ، ودينية ، مثل قيمة الولاء أو الوفاء Loyalty ، وقيمة « الواجب Duty » ، وقيمة « الشرف Honour »[1] . هذه القيم لا يمكن إدراكها أو معرفتها إلا بحدس جوهرى .

وحين يسلك « الفاعل الاجتماعى Social actor » سلوكا وفقاً لقيمة ، أو طبقاً لمثل أعلى ، إنما تفرض عليه هذه القيمة الخلقية أو الدينية، أن يتجه نمط السلوك وفقاً لها ، بمعنى أن القيم المطلقة هى الموجهات التي تفرض نمطاًأو شكل السلوك ، وتتضمن هذه القيم بعض « الأوامر Commands » التى تحكم سلوك الانسان بطريقة ضاغطة ، أو قد تصنع هذه القيم بعض «المطالب Demands» التى قد يضطر الانسان الى القيام بها .

ولما كان ذلك كذلك ،فإن القيمة الخلقية أو الدينية ، هى من موجهات الفعل ، حين تتطلب القيم المطلقة، القيام بتحقيق الأمر الواجب إتباعه،وفرض المطالب غير المشروطة ، تلك التى تفرض فرضاً، ومن ثم يوجه الفعل أو السلوك وفقاً لمتطلباتها إلا أن « فيبر » ، إنما يضفى على موجهات الفعل ودافعيات السلوك عنصرا سيكولوجيا ، فقد تدور دافعيات السلوك فى نطاق «قيمة معينة» أوحالات شعورية خاصة ، كالحقد والكراهية، واليأس والألم، تلك العوامل السيكولوجية

---

(1) Weber, Max ; The Theory of Social and economic organization. trans . by Henderson and Parsons Glencoe 1967. pp. 115 — 116.

التى قـد تدفع جميعها إلى سيطرة روح الانتقام ، وفرض قيم الشر على أنماط السلوك الأنسانى .

القيم والأدوار عند بارسونز :

١ ـ ولقد كان لنظرية «ماكس فبر» صداها فى كتابات «تالكوت بارسونز» وتلميذه «إنكلز Inkcles » فأكد بارسونز علي أن القيمة هى التى تحدد إطارات « بنيه الفعل الاجتماعى The Structure of Social action » وتفرض هيكله وبنيانه ، ولذلك يشتمل « الاطار المرجعى » للفعل الاجتماعى عنده على ثلاثة أدوار هى « دور الفـاعل actor ودور « الموقف Situation » ودور « الموجهات orientations » [1] .

وعلي غرار « فبر » تتوظف القيم عند بارسونز بالقيـام بدور موجهـات الفعل فى المواقف الاجتماعية ، ولذلك أصبحت بمثابة « عناصر ثقافية » تعبر عن « تصورات التفضيل الاجتماعى » ، فهى عناصر منظمة لسلوك الفرد فى موقف ، لأنها بمثابة تصورات ثقافية تصدر عن أشياء مرغوب فيها . فنحن نربط القيم بعمليات الاختيار والترجيح ، وبمشاعر الإستهجان والاستحسان ، حين ننفر من قيمة كي نتعلق بقيمة أخرى مضادة . فالقيمة معطاة فى تجربة ، وهى وليدة فعل أو إختيار ، كما أنها مرغوبة أومقبولة عاطفيا . وعاطفة الترجيـــح هى التى تعطى للقيمة علواً ، فتقدمها على قيمة أخرى ، ومن هنا صدرت « نسبية موجهـات القيم » .

---

(1) Timasheff., Nicholas , Sociological Theory, Its nature and growth, Random House, New york, 1955. p. 240 .

٢ - وفى دراسة « بارسونز » عن « موجهـــات القيم وأنسـاق الفعل Values Motives and Systems of Actions »فقد نظر إلى القيم باعتبارها مجموعة معايير أوقواعد للاختيار بين عدد من الموجهات ، ومن هنا تؤدى القيم وظائفها الاجتماعية ، باعتبارها أجزاء أساسية من «الثقافة Gulture » ، حين تعبر عن تلك العناصر المشتركة ، والجوانب المقبولة اجتماعياً والمحددة فى أنساق رمزية Symbolic Systems ». ومن ثم دخلت القيم كعنصر جـوهرى فى تركيب « البناء الاجتماعى Social Structure » استنادها إلى القيام بـوظيفة عضوية وضرورية تقوم بها أنساق القيم ، تلك هى وظيفة التماسك والتضامن Solidarity ، من أجل الحفاظ على البناء الاجـتماعى وإلا أصابته عوامـل الانهيار والتفكك [1] . ونظراً لمرونة الانسان وحساسيته واعتماده ثقافياً واجتماعياً على الآخرين،فإنه يكتسب القيم منذ حداثته ،وفى أثناء عملية التربية أو التنشئة الاجتماعية ، حيث تساعد القيم على «عملية التكيف الثقافى » ، وعلى فهم النظم والأدوار وأنماط السلوك ، ولذلك كانت عملية اكتساب القيم من العمليات الثقافية التى تؤكد الشعور بالتماسك ، فترسم محددات الفعل ، وتنظم التوقعات المنتظرة، كما تبدو القيم حاضرة فى كل فعل ، وفى كل عملية من عمليات التفاعل ، وفى كل موقف من المواقف ، ومن هنا كانت القيم من مكونات الموقف الاجتماعى ، كما تنجم عند بارسونز عن ظروف ثقافية ، وتتأثر بمؤثرات وبمعايير اجتماعية .

---

(1) Parsons, Talcott; Structure of Social Action, Free Press, 1949

وتنحصر وظيفة الثقافة فى عملية توجيه القيم ، وتنظيم تصورات الأشياء المرغوب فيها ، كما تنحصر مهمة التربية فى توجيه اهتمامات الانسان نحو اختيار قيم بعينها، فى مختلف المواقف وأثناء عمليات التفاعل، بمعنى أن القيم هى موجهات اختيارية تنظمها التربية education ، حين تحدد التوقعات المنتظرة للفعل أو السلوك ،وحين تختار قيمة بعينها فى موقف بعينه، ومن ثم كانت تلك الموجهات الاختيارية التى تفرضها القيم عن طريق التربية ، هى من أكثر العناصر الثقافية أهمية فى تنظيم أنساق الفعل ، حتى يحدث التكيف السليم بين الانسان وثقافته .

القيم وعملية التكيف :

١ ـ وفى هذا المعنى أيضا ، أكد «سانيال Sanyal» على أن الثقافة هى عملية « تحقيق القيم Realization of Values » فالقيمة هى علاقة قائمة بين الذات « Subject » و « الموضوع object » . ففى اتجاه محدد بالذات، تنجذب الذات بدافع القيمة نحو موضوع بعينه، بقصد إيجاد عملية تكيف أو توازن ،وهى عملية ثقافية دون شك،ومن ثم كانت الثقافة هى «محاولات دائبة لتحقيق القيم» ،[1] والفلسفة والدين والفن ، هى بمثابة أجزاء أساسيه من الثقافة ؛ إلا أن الفلسفة هى محاولة لتحقيق القيم النظرية ،والدين هو محاولة لتحقيق القيم المثالية العليا والفن هو محاولة لتحقيق القيم الجمالية وتتمثل غاية التحقق الذاتى للقيم فى الفضيلة Virtue ، وتتمثل غاية التحقق الموضوعى للقيم فى السعادة Happiness . ومن

---

(1) Sanyal; B. S., Culture, An Introduction, Bombay, 1962. pp. 44 - 45

هنا يكمن البعد الثقافى فى تحديد أحكام القيمة،لأن القيم انما تحدد لنا المدى المسموح به اجتماعياً لدوافع الإشباع وفق أهداف الثقافة ، وعلى هذا الأســاس تنظم القيم سلوك الأفراد تنظيما رمزياً ، ولذلك ربطت « دوروثى لى Dorothey Lee» بين « القيمة » من جهة ، و « الرمز Symbol » من جهة أخرى ،[١]، فدرست نسق القيم عند التروبرياند Trobriand ، وكيف يدور هـذا النسق حول الهدايا Gifts ، تلك التى تتمثل فى تبادل الكولا Kula ، فالهدايا لها قيمة رمزية تعبر عن التضامن ، على مايؤكد « مارسيل موس Marcel Mauss ، فى مقاله عن الهدية Essai Sur Le don . [٢]

٢ـ وإرتكاناً إلى هذا الفهم، نستطيع التركيز على البعد الثقافى للقيم،على إعتبار أن القيم على العموم هى « منتجات ثقافية Cultural Products » تصدر من بنية الواقع الاجتماعى ، فهناك تلازم ضرورى بين القيمة والسلوك ، كما أن القيمة مشروطة وجودياً بأصول تاريخية وإقتصادية ، حيث تتجلى القيم فى

---

(1)Lee, Dorothey., Freedom and Culture, Prentice-Hall, Harvard. 1959

(2) Hubert et Mauss, Sociologie et Anthropologie' Paris. I950

وانظر أيضا فى هذا الصدد :

Cazeneuve, Jean., Sociologie de Marcel Mauss, Press . univers de France Paris I968

دكتور قبارى محمد اسماعيل ، « مارسيل موس » دراسة تحليلية نقدية لمقالة عن الهدية ، فصلة من مجلة كلية الآداب للعام الجامعى ٧١ / ١٩٧٢ .

أشياء مرغوب فيها ، أو أهـــداف ينبغى التوصل اليها ، أو توازن نسعى إلى تحقيقه .

ولقد القى « بتريم سوروكين Pitrim Sorokin » ضوءاً ثقافياً على قيمة « الحقيقة truth » وقيمة « المعرفة Knowledge » حين نظر إلى أنساق المعرفة والحقيقة ، على أنها صورة متكاملة integrated form تنسجم مع سائر أنساق المجتمع ،حيث تنسجم صور المعرفة والحقيقة،فى أشكال الفكر الدينى، والفكر الفلسفى،والفكر العلمى[1]،وكلها أشكال ثقافية تلتحم فى كل ثقافةمن الثقافات، تعبر كلها عن صور مختلفة من القيم الفكرية والمثالية والحسية . ولكننا نتساءل مع سوروكين : كيف تصدر أنساق القيم خلال التاريخ،لكى تتجلى على أرضية الوجود الثقافى ؟ وماهو نوع النسق القيمى السائد فى ماضي الثقافات، اليونانية والرومانية Graeco - Roman » ؟

وفى الرد على هذه المسائل ، يؤكد سوروكين فى المجلد الأول من كتابة الاشهر «الديناميكا الاجتماعية والثقافية Social and Cultural dynamics » على وجود قيم الثقافة الفكرية ideational Culture ، حين تسود أنساق المعرفة التى تتعلق بالدين والوحى والالهام revelation ، حيث نشاهد أنماطاً مختلفة لظواهر الدين والسحر ، وحيث يكون الإيمان بقوة « فوق منطقية Super logical ،استناداً إلى الاعتقاد بالأرواح والنفوس،والإيمان بكل ماهو

(I) Riley, Matilda White,. Sociological Research, A case, approach, New York. 1963. pp. 223 - 224

فوق تجريبي super empinical ، بالرجوع إلى قوى مشخصة سواء أكانت معلومة أو مجهولة .

وفي الثقافة الحسية Sensate Culture ، حيث تسود القيم التي تستند إلى شهادة الحس ، والإيمان بما تفرضه الاحساسات ، فلا وجود اطلاقا لأية قيمة تكمن فيما وراء الواقع الحسي ، أو أعضاء الحس ، فلا يؤمن الحسيون بماوراء الواقع ، وإنما يؤمنون فقط بما يعرض على أعضاء الحس من سمع وبصر . أما الثقافة المثالية idealistic ، فتسود فيها القيم المتفقة مع معايير العقل والمنطق ، وتلك هي ثقافة العصور الوسطى التي امتدت مابين القرنين الثاني عشر والرابع عشر ، حيث سادت ثقافة « الاسكولائيين Scholastics » التي عبرت بدقة عن فلسفات العصر الوسيط التي مزجت أوخلطت بين الفكر المثالي والقيم التجريبية .

ويذهب « الكس إنكلز Alex Inkeles » تلميذ بارسونز النجيب ، في كتابه الممتع « ماهو علم الاجتماع What is Sociology » إلى أن مفهوم القيمة في علم الاجتماع ، إنما يحتل نفس الدرجة التي يحتلها مفهوم النظام institution ، أو النسق الاجتماعي soeial system ، حيث نجد أن سائر الجماعات والأفراد في مختلف المجتمعات والثقافات ، إنما يتبعون عدداً من أنماط السلوك ، ويقتفون بصددها أسلوباً خاصاً طبقاً لتصورات قيمية محددة . فالقيم موجودة في كل المجتمعات وقائمة في سائر الثقافات ، ويعبر عنها الأفراد والجماعات في صور وأنماط سلوكية محددة .

٣ ـ ومثل سائر المصطلحات السوسيولوجية الجادة ، يحمل مفهوم « القيمة » معان وتفسيرات متعددة ، إلا أن معظم التعريفات المقترحة في علم الاجتماع

والانثروبولوجيا الاجتماعية، تتفق على وجود عنصر واحد بعينه فى كل تعريف وهو ذلك العنصر القائم فى كل قيمة كتعبير عن الغايات والأهداف النهائية، أو كتحقيق لكل أغراض « الفعل الاجتماعى Social action » . حيث لاتتعامل القيم مع ماهو قائم ، وانما تبحث عما « يجب أن يكون » اجتماعياً وثقافياً ، بمعنى أن القيم تعبر فى الواقع عن « صيغ أخلاقية صريحة وحتمية » ، فهى أخلاقية moral من ناحية وآمرة imperative من ناحية أخرى .

وحين التفت « ماكس فيبر » إلى قناعة ورزانة « بنجامين فرانكلين Benjamin Frankliu » وأخلاقياته الصارمة فى علاقات العمل ، والبعد عن التحيز وتجنب التساهل ، إنما كان يصف قيم فرانكلين . فكل شكل من أشكال العلاقات يتقبله الناس ، يمكن أن يكون عند « إنكلز » موضوعاً لقيمة من القيم ، كالسلبية والنفاق ، والتقبل الايجابى للنقد ، والصبر والأمانة ، والتقشف ، وكبح العواطف Stoicism ، وعدم المبالاة ، هى أمثلة أونماذج لأشكال القيم السائدة فى مختلف المجتمعات والثقافات .[١]

ويؤكد « جولدنر Gouldner » ، مجموعة من الخصائص الجوهرية للقيم ، وهى المشاركة أو « الموافقة agreement » ، والألفة أو « المعرفة Knowledge » ، والالزام أو « الارغام inforcement » والأمتثال أو « القبول Conformity » بمعنى أن القيم تمتاز بمشاركة أو موافقة أكبر عدد ممكن من الناس ، كما أنها مألوفة لديهم ومعروفة بدرجة عالية من الوضوح ، وبالاضافة إلى أنها مرغوبة

(I) Inkelss, Alex., What is Sociology, Prentice Hall 1964, p. 74

اجتماعيا لأنها تشبع حاجات الناس ، فإنها تستند إلى مبدأ الالزام ، فالقيم « ملزمة imperative ، وآمرة وحتمية ، لأنها تعاقب وتثيب ، كما أنها تحرم وتفرض ، ويخضع من يخرج عليها للجزاءات الاجتماعية Social Sanctions . ولذلك يمتثل الانسان الفرد القيمة ، ويتقبلها قبولا ، نظراً لضرورتها ثقافياً واستمرارها وديمومتها وانتشارها إجتماعياً ، وتأثيرها الحاسم والمباشر على للسلوك ، ومشاركتها الفعالة فى عمليات « التربية والتكيف والضبط » ، مما يكون لها صداها فى كل المواقف والأدوار الاجتماعية التى تزخر بها عمليات التفاعل الاجتماعى Social interactions .(1)

مناقشة وتعقيب :

(ا) يقول إدوارد تريا كيان Edward Tiryakian ، فى كتابه الوجودية والنزعة السوسيولوجية « Sociologism and existentialism » ، إنه بإزاء إدعاءات المذاهب الجمعية Collectivism والدعاوى التاريخية Historicism ، صدرت النزعات الوجودية existentialism ، كى تتحدى النزعة الجمعية وتؤكد على « فردانية الذات وحريتها » . فتمردت على قيم الجماعة ، وأعلنت الحرب على قشرة العادات والتقاليد ، ولذلك كانت الفلسفه الوجودية بمثابة إحتجاج مستمر للعقل وللذات الانسانية الفردة ، ضد الاستغراق فى قوالب النظم وجمود القيم وأنماط السلوك . فالحرية هى الشاهد الوحيد على قيمة الانسان ووجوده ، وهو ليس دمية يحركها المجتمع كما يهوى ، فهو الذى يختار قيمه وحريته ، ولذلك

---

(1) Tiryakian: Edward , Sociologism and existentialism, Prentice - Hall I962

يقول كير كجورد فى عبارة مشهورة «إختر ذاتك قبل أن يختارها لك الآخرون» ومن هنا كانت الحرية عند « جان بول سارتر J P. Sartte » هى الأصل الوحيد لكل القيم L'unique Fondement des Valeurs .(١)

(ب) ولقد توهم دور كايم أن القيمة تتضمن بذاتها وجوداً متحققاً ، ولكن القيمة ليست بذاتها وجوداً ، وإنما هى «شرط للوجود» ، وجود الذات أو « الأنا » مصدر القيمة . ومن وجهة النظر الوجودية ، بحث دور كايم عن القيمة في الخارج ، بحث عنها حيث لا توجد ، لأنها كامنه فى ذات الإنسان ، فبدون الحرية تفقد الاخلاق قيمتها ، وبدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها ، ولذلك ذهب « رينيه لوسن René Le Senne » الذى يقف من القيمة موقفاً وجودياً وروحياً ، إلى أن القيمة الخلقية ، هى قيمة الذات Valeur du Moi حين تفعل هذه الذات حرة وباختيارها الحر . (٢)

ولا تقوم القيمة فى الموضوع وحـــده ، كما لا يمكن أن نحذف الذات ، أو أن نتخلى عن عامل النفس أثناء دراستنا للقيم ، أذ أن الانسان هو حامل كل القيم وهو خالقها وصانعها . كما أن القيمة مطلقة وليست نسبية عند «لوسن» فإذا كانت الحقيقة هى قيمة المعرفة ، والجمال هو التخيل فإن القيمة الاخلاقية المطلقة هى قيمة الارادة ، تلك القيمة التى تهدف إلى تحقيق الفضيلة كما تتمثل فى

(1) Wahl. Jean, Les Philosophies de L'existence, Collec. A, Colin, Paris. 1954. p. 89

(2) Le Senne, René , Traité de Morale Générale Press - univers : Paris. 1949. d. 700

الشجاعة والامانة ، وكما تتمثل فى الخير . واللاتخلق هو التضحية بالفضيلة ، إبتغاء مصلحة ظاهرية ، بالابتعاد عما يجب،والخضوع لمعيار أخلاقى خارجى حيث تنبع القيم من حقل الارادة ، بمعنى أن قيمة الارادة وقيمة الواجب،هى قيم أزلية مطلقة فوق كل مصلحة،وفوق كل سلطان،سواء أكان سلطان المجتمع أو حكم التاريخ .

(ج) ويقول «لافل»إن القيمة هى نداء المطلق،ولاشك أن هذا النداء،إنما يعارض النسبى Relative ، بل ويتغلب عليه . لأن فعل القيمة يتعارض مع المعطى ، ويتعالى على الواقع الاجتماعى والتاريخى،لأنه فعل يحقق المثل الأعلى. ولم يلتفت علماء الاجتماع إلى القيم المطلقة ، لأن علم الاجتماع إنما يتعارض مع المطلقات ،ولذلك أغفل قيمة القداسة وقيمة الالوهية،على الرغم من أن الانسان هو الكائن الذى يتجه فى شوق نحو الألوهية، أساس كل قيمة . وبصدد القيم الروحية ، يبحث الانسان عن الثابت والحق والباقى ، فهو الباحث عن الله بدافع الشوق والعشق،وتلك هى أشرف قيمة،لأن قيمة الالهى هى قيمة قبلية Apriori ، من نتاج العقل ووليدة حركة الفكر ، وهى قيمة تتعدى الواقع الاجتماعى،وتتعالى على الزمن والتاريخ ونظم الثقافة. ولا تتحقق القيمة الروحية إلا فى ذات الله،التى تفيض على الانسان الفرد بالرحمة، وتسبغ عليه النعمة وتمنحه النعيم ، فالله هو واهب القيم وخالقها وينبوعها . ومن هنا ترتبط القيم بمصادر دينية ، تنبعث عن « الحدس الديني L'intuition religieuse » ، وتصدر عن « القلب la Coeur » كما يعلن باسكال Pascal ، حين يسمو بمرتبة الأخلاق إلى أرفع المراتب ، ليقول لنا : إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق

« La Vraie Morale se Moque de la Morale »[1] ولذلك يشير هاملان Hamelin ، إلى عدم كفاية الموقف السوسيولوجى فى تفسير القيم، حيث أن القيم الاجتماعية ليست ملزمة فى ذاتها ، فقد تكون القواعد التى يفرضها المجتمع سخيفة «ولامعقولة»، ومن ثم لا يصبح الانسان ملزماً بها.[2] فالانسان فى كيانه حرية ، وهو فى ذاته إختيار حر ، ولذلك كانت الحرية هى جوهر الانسان وغايته، الأمر الذى معه نستطيع أن نخفف كثيراً من حدة إدعاءات علم الاجتماع فيما يتعلق بسوسيولوجية القيم .

---

(1) Gurvitch, Georges, Morale Theorique Et science des Moeurs' Presss univers. 1648, p. 44

(2) Hamelin, C , Essai Sur les eléments Principaux de la représentation, Press univers. Paris, 1952 p. 388

الفصل الثالث

الفلسفة وروح العصر

* تمهيد
* سوسيولوجية الفكر
* منطق الإنسان وتصوراته الإجتماعية
* الفلسفة وعصر الإيمان بالعلم
* من عصر «الرق والخدمة» الى عصر «الصناعة والتكنولوجيا»
* علم الإجتماع يرصد ظواهر الفكر

تمهيد (١) :

يقول « ليون برنشفيج Léon Brunschvicg » : إن تاريخ الفلسفة ، هو تاريخ الذكاء البشرى وتقدمه ، وهو سجل يحوى فى طياته أصول الوعى الإنسانى وتطوره[٢]، منذ تطلعاته الأولى التى صدرت مع شطحات «طاليس» و « هرقليطس » ، وتصورات « أرستبوس Aristippe » و « بارمنيدس Parmenides» ، حتى نضجت تلك البدايات والتطلعات فى القرن العشرين وبلغت ذراها حين ظهرت آخر تطورات الوعى والذكاء ، فى صورها وأشكالها المعاصرة عند « برتراندرسل Bertrand Russell » و« جان بول سارتر Jean-Paul Sartre »[٣] و « هربرت ماركيوز Herbert Marcuse » .

(١) لم ترد الاشارة الى هذا البحث العلمى ، أو حتى نشر أى جزء منه قبل عام ١٩٧٦ ، حيث وردت مادة هذا البحث العلمى الجديد ، تحت عنوان « بين السوسيولوجيا والأيديولوجيا » فى كتابنا : « قضايا علم الاجتماع المعاصر » الذى صدر عام ١٩٧٦ من منشأة المعارف، وذلك ابتداء من ص ٤٠٧ حتى ص ٤٨١ ومن تلك الصفحات حاولت اقتباس هذاالبحث، وقد لزم التنوية .

(2) Brunschvicg, Léon , Le Progrés de la Conscience, Paris. 1953 , Tome Second.

(٣) أنظر فى هذا الصدد : الموسوعة الفلسفية المختصرة، راجعها وأشرف على نقلها من الانجليزية الى العربية ، الدكتور زكى نجيب محمود ، سلسلة الالف كتاب ٤٨١ ، مكتبة الانجلو المصرية .

وليست الأفكار وليدة العدم، ولا تتعلق التصورات فتسبح أو تصدر فى فراغ in Vacuo ، ولكنا نجد أن للفكرة تاريخاً فى النفس، وتاريخاً فى الوجود، بمعنى أن للفكرة ماضيها الإجتماعي الخصب ، الذى يضفى عليها معناها ومبناها كما ويعطيها فى نفس الوقت فهماً أوفى وأدق. فللفكر أصـــوله فى جـوف الماضى ، وجذوره التي تمتد بعيداً فى باطن التاريخ .

وقد تشيخ الفكرة أو تضعف، وقد يصيبها الهزال ، فتختفى عن المسرح، إلا أنها مع ذلك لا تموت ، فقد تظهر ثانيـة فتنبعث فيها الروح ، وتقـوى وتتجدد ، حين تنمو وتزدهر وتتكيف مع روح عصر جديد .

الفلسفة ومصادرها الأجتماعية :

إن الفلسفة بالرغم من تعـدد اتجـاهاتها ومدارسها ، وتعقـد قضاياها ، وتشعب فروضهـا وأحكامها وتعمياتها Generalizations الفضفاضة ، لم تحقق بعد موضوعيتها .

وإستناداً الى هذه القاعدة العملية ، نستطيع أن نؤكد في بداهة منطقية ، وأن نعلن في قوة وبنظرة واقعية ، أن الفلسفة بتعمياتها ونظراتها المجـردة ، إنما ترتبط رغم أنها متعالية transcendental بأصول إجتماعية ومصـادر ثقافيـة .

فلم تهبط الفلسفة علينا من السماء ، بل صدر الفلاسفة أصلا عن مجتمعات ، ونشأوا فى أحضان الثقافات ، ولم ينفصلوا اطلاقاً عن هذه المصادر الاجتماعية والحضارية . فلا يعيش الفيلسوف في عزلة ، ولا يختلى أو يتأمل فى برج عاجى

أو فى «خلوة ميتافيزيقية» تفصله تماماً عن أسرته ومجتمعه. وليست الفلسفات فى أنفسها إلا « حالات إجتماعية » تحتمها ضرورة التطور الأيديولوجى والتقدم العقلى لمجتمعات البشر. وبهذا المعنى ، يعبر ظهور الفلسفات فى حركتها عن « مراحل إنتقال إجتماعية » حتمتها الضرورة الديناميكية لتطور الوعى والذكاء خلال مسار التاريخ .

وإستناداً إلى هذا الأساس ، يصبح فكر الإنسان وعقله ، وأدوات إدراكه ومثله العليا ، بمثابة « ثمرات » جناها الإنسان ، وقطفها من شجرة المجتمع .

إلا أننا نعيب على الفلاسفة ، لهذا السبب نفسه ، حينما يجردون عن الإنسان فكره ومثله العليا ، على الرغم من أنه مخلوق إجتماعى بطبعه ، له ثقافته وتراثه وتاريخه وماضيه . ولذلك كان فهم الإنسان بعيداً عن ظروفه وأوضاعه وحالاته الاجتماعية ، هو فهم أجوف ، ولا ينم عن شيء . وتلك هى الثغرة الأساسية في كتابات الفلاسفة ، والشرخ الواضح فى كل نسق فلسفى أو بناء ميتافيزقي . بالاضافة إلى أن نقطة الضعف الشديدة التى تعانى منها مباحث الميتافيزيقا ، بتعميماتها الفضفاضة ، إنما تكمن فى عدم الالتفات الى ضرورة الربط ربطاً منطقياً وواقعياً بين « الإنسان » و « المجتمع » .

وإستناداً الى هذا الفهم - يمكننا أن نتوصل إلى «فهم أوفى وأدق» لهذا الإنسان من خلال ظروفه وإمكانياته وثقافته ، كما نستطيع أن نتعرف على أسلوب حياته وطريقة تفكيره ، وطبيعة معارفه وأحلامه ، وذكرياته ومدركاته الحسية. وهنا نصل فوراً ، إلى منطق الإنسان ، ونتلمس فلسفته،

ونتعرف على قيمه ومثله العليا ، وكلها أمور مستوحاه من طبيعة الحياة الجمعية ، التي تفرض على الإنسان كل ما يتصل بأوضاعه وظروفه وحالاته الشعورية والوجودية .

فلقد ظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، ولعبوا بكرة العقل على أرض « غير مشروعة » ، حين عالجوا التصورات والاحساسات خارج حدود المجتمع ، فجاءت نتائج الفلسفة مخيبة للآمال . الا أن « الأبعاد الاجتماعية » قد أكدت نفسها فى تفسير « العقل والتصورات » ، على أرضية المجتمعات ، مما يفرض على جمهور الفلاسفة إعادة النظر فى « طبيعة الموقف الفلسفى برمته ».

ولكى نعمل على سد هذه الثغرة القائمة في سائر أنساق الفلسفة ، نستطيع أن نقدم شيئاً من التبريرات والمعاذير ، ومن وجهة نظر جمهور الفلاسفة على الأقل ، حيث ظل ميدان العلوم الإجتماعية مغلقاً طوال عصور الأيديولوجيا ، وظهور الفلسفات الكبرى . فالعلوم الإجتماعية هى علوم حديثة نسبياً ، ظهرت ونضجت وتطورت ، خلال قرن أو حتى نصف قرن من الزمان، ومن ثم لم يعاصر ظهور العلم الإجتماعي ، أصحاب الأنساق الميتافيزيقية المشهورة ، من أمثال « أفلاطون » و « ديكارت » و« كانط » .

منطق الانسان وتصوراته الاجتماعية :

يستمد الانسان كل مقومات الفكر الأساسية ، كمقولات الزمان والمكان والعلية والعدد ، وهى بمثابة الهيكل الذى يصوغ فيه الفكر قوالبه ، بماينسكب فيها من فحوىظروف التاريخ،وبنية الثقافة وتراث المجتمع،ومن ثم كانت «الاطارات العامة» للفكر هىمن صنع المجتمع .

فكرة الزمان مثلا ، قد أتت إلينا من إيقاع «حركة الحياة الجمعية» كما صدر المكان عن مواضع القبيلة ، كما لا نتميز مقولة الجنس ومقولة النوع ، عن فكرة الجنس البشرى . فالاتحادات والقبائل كانت هي أولى «الأجناس Genres» كما كانت العشائر Clans هى أولى الأنواع وبذلك صدرت الاطارات المنطقية les Cadres logiques عن أصولها الكامنة فى الاطارات الاجتماعية (1) Les Cadres Sociaux

أما فكرة التناقض Contradiction ، فقد أتت الينا من أصول دينية ، حين يحدث التعارض الثقافى أو التمايز الدينى ، بين ماهو « مقدس sacré » وماهو «غير مقدس Profane » . فاستطاع الانسان أن يميز منطقياً بين « الصواب والخطأ » وهذه هى أمور نسبيه واجتماعية , فماهو حقيقة فى الشمال ، قد يكون باطلا وضلالا في الجنوب .

وليست المقولات الاجتماعية صورا جوفاء وفارغة ، كتلك الصور والمقولات الكانطية ، وإنما هي صور ممتلئة بالثقافة ، ومقولات مشبعة بعناصر اجتماعية ، لم يعمل المجتمع على خلقها ، بل وجدها المجتمع فى ذاته (٢) حين نشأت كل التصورات والمقولات فى جوف الدين .

---

(1) Durkheim Emile-, De quelques formes Primitives de classifications, L'annee Sociologique, Vol : VI PP. 1-72

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Elèmentaires de la vie Religieuse, Paris. 1912 . P. 207.

(3) Ibid : p, 633

وقد انبثقت «التصورات الاجتماعية» وسائر مقولات الفكر، من تصورات دينية بحتة، ولما كان الدين جمعياً فهو شيء إجتماعي une Chose Sociale فالدين ليس كمثله شيء يتصف بكونه إجتماعياً، فكل ماهو ديني هو جمعي، كما تصبح كل التصورات الدينية هي تصورات جماعية. فالدين أو المجتمع هو الاساس الموضوعي للفكر، اذ أن المقولات ليست عارية عن كل قيمة موضوعية، حيث يكمن الأصل التاريخي للمقولات في الأصل الاجتماعي الذي صدرت عنه(١) بمعنى أن الصور الاجتماعية، هي الأساس الذي صدرت عنه صور الفكر - فنحن لا نعثر على مقولات الفكر وتصورات العقل، الا بانتزاعها من تلك الصور أو التصورات الجماعيه، التي كانت كامنه في بنية المجتمع.

ولقد ذهبت الفلسفة التجريبية عند كبار ممثليها من أمثال « جـون لوك » و دافيد هيوم Hume وهربرت سبنسر Spencer ويمثل الأخير الاتجاه التجريبي في الميتافيزيقا، كما ويمثل الاتجاه التطوري في علم الاجتماع. ولقد أجمع التجريبيون على أن المقولات والأفكار، هي تصورات بعدية APosteriori تستند الى أصول تجريبية، وعناصر حسية أو شعورية. فقد تشتق التجربة من الاحساس والانفعال والخبرة والشعور. أو قد ترتد الى عامل الوراثة، حين تتراكم نتائج التجربة الفردية وتتواتر، فيحدث التعميم عن طريق تواتر الوراثة على مايقول « هربرت سبنسر »، على إعتبار أن التجربة والتداعي لا يكفيان لتفسير عمومية المعرفة، وفسر التطوريون تلك العمومية بالرجوع إلى «فكرة الوراثة في النوع»، واستبدل سبنسر «التجربة الفردية» بتجربة النوع

---

(1) Ibid : p. 26

الانسانى ، كما استبدل فكرة التداعى بفكرة « العادات الموروثة » (١)
وعلى هذا الأساس أصبح هوبرت سبنسر، هو الممثل الحقيقى للنزعة التطورية
فى علم الاجتماع ، وهى نفس النزعة التى أكملت المذهب التجريبي فى الفلسفة .

ولكن المذهب التجريبي يلغى سلطان العقل ، ويرى أن الاحساسات
والمعطيات الخارجية هى أساس كل علم . إلاّ أن التجربة ليست ممكنة ،
وليست كافية فى ذاتها ، حيث تتعارض المعطيات الحسية ، وتضطرب الحالات
الجزئية والمشاعر الوقتية ، نظراً لشدة تغيرها وعدم ثباتها ودوامها .

ومن هنا وقعت الفلسفة فى حيرة بين قطبى « الذات » و « الموضوع » ،
و « والعقل » و « التجربة » ، فحكمت الميتافيزيقا على نفسها بالثنائية ،
وهى « ثنائية » بين « المثال » و « الواقع » . حيث أننا إذا ماأخذنا بالتجربة ،
كان فى ذلك إلغاء لسلطان العقل . وإذا مابهرنا بسلطان العقل
والتأملات ، فلسوف يضعف بالتالى إيماننا بالعلم الوضعى ، ونحن إزاء
ثنائية الفلسفة ، نجد ثنائية أخرى للفرد والمجتمع ، بالاضافة إلي وجود ثنائية
كامنة فى الإنسان نفسه ، حين يصبح كائناً ثنائياً
مزدوجاً ، فهو من ناحية كائن فردى un étre individuel ، ومن ناحية
أخرى كائن إجتماعى un étre social نظراً لانتماء الانسان الفرد إلى
أسرة أو جماعة أو زمرة . (٢)

ولقد انحصرت الفلسفة بصدد المعرفة والميتافيزيقا فى النظر إلى الانسان

---

(1) **Janet**, Paul & Séailles Gabriel., Histoire de la philosophie, quatriéme edition paris. 1928. p. 188

(2) **Davy, Georges.,** Emile Durkheim, paris. 1927. p. 188

على أنه « غاية الطبيعة Finai Naturae » فهو الكائن الطبيعى النهائى ، وهذا المخلوق الذى ما بعدة خليقـة ، والحقيقة التى لا تتجاوزها أو تتعداها حقيقة (١) وفى الرد على مزاعم الفلاسفة ، نقول ليس الانسان غاية فى ذاته ، ولكنـه « المجتمع » الذى جمع فى طياته وفحواه سائر الحقائق والافكار ، فانصهـرت في جوفة كل المتناقضات ، حيت إجتمعت فيه قوى الخير والشر ، حين يحوى المجتمع ماهو « متعالى » وماهو «متسامى » ، كما لايخلوفى نفس الوقت عما يثير « الشهوات » و « اللذات » . فالمجتمع حقيقة جامعـة و جمعية وقائمة بذاتها ومن نوع خاص ، وهو فى ذاته قد يحقق كل الغايات . Sui - Generis

ولكننا نتساءل : إلى أى حد تعبر الفلسفة عما يدور فى سائر العصور ؟ وكيف تكون الفلسفة سجلاً لروح عصرها ، ومرآة صادقة تنعكس عليـها كل سمات الثقافة السائدة فى بنية المجتمع ؟ !

في الرد على هذا التساؤل : نقول على سبيل المثـال لا الحصر ، لقد عبر الفكر الفلسفى اليونانى عن مصالح طبقية قديمة سادت روح العصر الاستقراطى فعبرت الفلسفة اليونانية عن مصلحة « الأقوى » أو إمتياز « الصفوة Elite» فلقد كانت الطبقة الأرستقراطية بامتيازاتها ، «فوق المصلحة العامة ، التى هى مصلحة الرعاع» على حد تعبير أفلاطون. على إعتبار أن كثيراً من «العامة» أو « العبيـد » كانوا يقومون بوظائف « العمل اليدوى » الذى إحتقره سادة

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, paris: 1914, p.627

أشراف اليونان وفلاسفتهم . فالعبد عندهم ، يقوم بالوظائف الدنيا ، إذ أنه « آلة بيولوجية » وهذه نظرة رجعية و « لا إنسانية » ووصمة عار في جبين الفكر اليوناني . وهذه هي نقطة الضعف البارزة في فلسفات « افلاطون » و « أرسطو » ، على الرغم من إشراق الفكر اليوناني وعظمته ، وأثره في حضارة الإنسان وفكرة ومثله العليا . إلآ أن هذين الفيلسوفين رغم كونهما من أساطين الفكر الإنساني على العموم ، نجدهما ينظران للأسف الشديد إلى « العبد » نظرة خاصة ، فهو في نظرهما « آلة متكلمة » خلقت للخدمة وللعمل اليدوي الحقير ، وهما في ذلك إنما يعبران عن « روح العصر اليوناني الأرستقراطي » خير تعبير .

فاللذة عند فلاسفة اليونان ؛ ليست إلا للطبقة الأرستقراطية التي تسعد بالنعيم والخيرات ، أما « الحرمان » و « الفقر » و « التقشف » و « البؤس » ، فللطبقات الدنيا من « عبيد الأرض » أو « القطيع » على حد تعبير الفيلسوف الألماني « نيتشة Nietzsche »[1].

وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن فلسفات اللذة والمنفعة ، قد خلقت للسادة والأشراف ، أما فلسفات « الواجب والألم والعمل » فقد صدرت للعبيد والأرقاء ، وتلك قضية تعبر عن « محصلة نماذج الفلسفة اليونانية » كما صدرت عن روح العصر ، وهبطت الينا بفعل حركة التاريخ . وهي في واقع أمرها نماذج وأخلاقيات وفلسفات ، عبرت عن « صور إجتماعية » وعن قيم وأنماط ،

---

(1) Martindale, Don., The Nature and Types of Sociological Theory, Routledge and kegan paul, London - 1931.

منتزعة من الواقـع اليونانى التاريخى التى مرت به . فنحن نستلهم الماضى فى تفسير الحاضر ، كما قد يلقى الماضى على الحاضر ضوءاً أوفى وأدق . فاذا ما أردنا مثلا أن ندرس أوضاع المجتمع اليونانى القديم وقيمه وأخلاقياته ، كان لزاماً علينا أن ندرس كتابات « أفلاطون » وأقوال « سقراط Socrates » ودراسات « أرسطو » والرواقيين ، تلك التى تعبر جميعها عن الإتجـاهات الإجتماعية المنبثقة عن روح العصر اليونانى القديم .

الفلسفة وعصر الايمان بالعلم :

إذا كان القرن السابع عشر هو عصر الإيمان بالعقل Reason فان القرن الثامن عشر هو عصر الايمان بالعلم Science . فلقد انبهرت كل من فرنسا وانجلترا ، بكل نتائج الحركة العلمية ، طوال القرن الثامن عشر ، وهو عصر الأيديولوجيا التجريبية ، أو الفلسفة الأمبيريقية empirical Philosophy .

وهناك مقدمات فلسفية ضرورية ، قام بها كل من « ديكارت Descarte» و « بيكون Bacon » كتمهيد لسيادة العلم ، وسيطرة المنهج الوضعى فلقد وضع « ديكارت » القواعـد الأولى للمنهج الحق « كطريقة لإحكام العقـل Méthode pour bien conduire la Raison » و « للبحث عن الحقيقة فى العلوم Chercher la verité dans les sciences » (١) ولذلك كان المنهج الديكارتى رياضياً ، ومنطقياً ، لأنه منهج فكر بل هو « منهج عمل الفكر» ، إستناداً الى قواعد الوضوح والتميز والتحليل والتركيب والاحصاء ènumêration

(1) Descartes, René., Discours de la Méthode, Hachefte, Paris, 1937, P.23

وتدور جميعها حول التيقظ من اليقين القائم فى الأفكار طبقاً لعلامتى الوضوح والتميز ، فلا نقبل إلا القضية الواضحة Proposition claire ، والفكـرة المتميزة distincte .(١) وعلينا بصدد التحليل أن نقوم بتحليـل القضية إلى جزئياتها ، أما فى قاعدة التركيب، فعلينا أن نسير بأفكارنا من أبسط القضايا حتى نصل إلى أكثرها تركيباً . وفى القاعدة الرابعة والأخيرة ، نقوم باحصاء ومراجعة شامـلة لكافة الجزئيات ، حتى نتأكد من أننا لم نغفل شيئاً .

وإذا كان ديكارت قد مهد للعلم ، بما اكتشفه من قواعد للمنهج كطريقة لاقتياد العقل نحو الحقيقة ، فلقـد أعلن « بيكون Bacon » الحرب على « أورجانون أرسطو» ومنطقه وما جاء به من أقيسه وقضايا ، فى مقدمات القياس الأرسطى « مصادرة على المطلوب » لأن المقدمات تتضمن النتائج . فكأن القياس هو نسق إستاتيكي تحليلى لتحصيل حاصل ، لأن النتائج تحوى المقدمات ومتضمنة فيها . فليس هناك جديد فى القضايا ، حيث يفسر القياس ما نعلم دون أن يكشف عما نجهل ، فهو « لغو أجوف » ينمى قـوة الجدل ولا يكشف عن شيء (٢) .

ولقد حاول « بيكون » فى الأورجانون الجـديد Novum Organum ، أن يحرر العقل من أوهامه Idola ، كأوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح

---

(١) Ibid P, 35

(٢) Lévy - Bruhl, Lucien., Le Philosophie D'auguste Comte, Paris, 1921. pp. 11/ - 118

وكلها عيوب فى تركيب العقل ، تجعلنا نخطىء فى فهم الحقيقة ، ومن ثم يجب التحرر من هذه الاوهام . حيث تنشأ «أوهام القبيلة » عن طبيعـــة الإنسان الإجتماعى، بينما تصدر « أوهام الكهف » عن الطبيعة الفردية الكامنة في كل منا ، بما تحويه من إستعدادات فطرية أصيلة . أما «أوهام السوق» فهى لغوية أو لفظية ناشئة عن الألفاظ التي تتكون طبقاً للحاجات العملية ، فالبدائى مثـــلا يجمـع تصوراته وألفاظه من محيطه الإجتماعى الضيق المحدود . أما « أوهام المسرح » ، فلقد صدرت عن النظريات التقليدية والأساطير المتوارثة[١] .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن عصر الايمان بالعلم ، قد سبقته دراسات التمهيد والاعداد ، لتهيئة الجـو الثقـافى والمنـاخ العلمى ، فكانت دراسات « ديكارت » و « بيكون » . ولقد حـاول « جون لوك Locke أن يضـع لنفسه برنامجاً متواضعاً ، حين تساءل عن الكيفية التي نعرف بفضلها العالم ؟ ! وعن وسائلنا للمعرفة ... ماهى ؟ وكيف تكون ؟ !

بدأ « جون لوك » بوصف النفس ومحتوياتها وطرقها ووسائلها التي نتلمس بفضلها السبل نحـو المعرفة والحقيقة . ولقد كان « لوك » متأثـراً بديكارت ، حين إختار هذا النوع من البحث ، فلقد كان ديكارت يصف لنا مايدور فى « الأنا أفكر» ، كما وسجل لنا ظواهر الشك والحيرة والتردد ، وهى محاولات الأنا أوتردد النفس بين أنماط التفكير «الماكر» والمخادع، و« الناقص» و« الكامل»، وكلها اتجاهات فينومينولوجية وصفية بحتة. وكذلك فعل «لوك» فلقد قام بوصف محتويات العقل، ورسم خريطة ، حددلنا فيها وصفاً جغرافياً،

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر ، ص ٤٦

لمـــا قد يدور او يظهر ، ومما قد يحدث أو ينقش ويسجل على « صفحة العقل البيضاء » .

ولقد امتاز العصر الحديث ، بحركة المكتشفات العلمية ، سواء في ميادين الطبيعة أو الكيمياء ، والرياضة أو الفلك ، فكان هذا التقدم السريع فى ميدان التجربة والعلم ، سبباً في تحويل أنظار الفلاسفة والعلماء من البحث فى الميتافيزيقا والوجود ، الى البحث فى « المنهج » و « الطريقة » . ولقد كان من الممكن الوقوف عند حد « وصف العلم » كما فعـــل لوك ، حين « وصف المعرفة » و «وصف العقل » ، إلا أنه لم يشرع للمعرفة وللعلم على ما فعل « كانط Kant » في فلسفته النقدية .

ولقد اعتمد الفلاسفة فى عصر الايمان بالعلم ، على تحليل مبدأ السببية وعلى التجريب والأفكار التجريبية، فظهرت فلسفة «دافيد هيوم David Hume » على أنقاض فلسفة « السببية Causality » فأيقظ بها كانط من نومه الدجماطيقي وسباته الاعتقادى .

ويقوم أساس العلم عند هيوم ، على مبدأ السببية ، الذى يتعارض فى رأيه مع الموضوعية . فلقد شك هيوم فى السببية ، وفي أساس العلم ، بـل وفى قيام الموضوعية . فنحن لو نزعنا السببية من العالم ، فانما ننزع تلك القنطرة التى تربط بين العقل والوجود ، فتنخلع الصلة التى تصل الانسان بالعالم . وبالتالى تنفصل صفة الموضوعية، فتبدو الأحداث والوقائع « كذرات حسية منفصلة » ، ومن ثم لا يمكن قيام الوجود الموضوعى الحق .

ولقد كان « دافيد هيوم » هو الممثل الرئيسي للمدرسة التجريبية ، وهو من الذين ذهبوا إلى أن العقل « صفحة بيضاء Tabula Rasa »، يولد به الانسان ثم تتدفق عليه المعارف والمدركات كتيار متتابع من الانطباعات الحسية ، التي تنقش منذ البداية على صفحة العقل . بمعنى أن المعرفة برمتها عند هيوم ، إنما ترتد الى مجموعة من الإدراكات perceptions . وتنقسم تلك الادراكات الى نوعين ، فمنها « آثار » أو « إنطباعات impressions » ومنها « معان أو أفكار ideas » . (١)

وهناك نجد أيضا نوعاً آخر يؤكده هيوم، وهو العلاقات Relations ، بين الانطباعات والمعــاني بعضها بعضــاً من ناحيــة ، والعلاقات القائمة بين الآثار والأفكار من ناحيــة أخرى .

وتتميز الآثار أو الإنطباعات بأنها أكثر قوة وفاعلية من المعــاني أو « الأفكار » . إذ أن الفكرة في حقيقة أمرها ، عند هيوم هي « صورة باهتة » تتخلف في الوجدان ، بعد إندثار « الأثر » أو « الإنطباع » ؛ كما أن عملية « التذكر » هي عملية إستعادة لذلك « الأثر المنــدثر » ، ولذلك كانت « الأفكار » أضعف من « الآثار » .

والتجربة عند « هيوم » هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وهي التي تسجل على صفحة العقل والوجدان ، كل المعاني والمبادىء التي هي تجريبية الأصل . بمعنى أن التجربة والحس هما الينبوعان اللذان تتــدفق منهما المعرفة ، وهما النــافذتان

(1) Hume, David., A Treatise of Human Nature, Vol : 1 Everyman's Library, London. 1939. pp. 11 — 14

اللتان ينفذ منها الضوء إلى حجرة العقل ، ولذلك فان كل « الأفكار هى صور images » ، وكل صورة محددة هى كلية ومشروطة بشروط التجربة [١] ، وحدود الزمان والمكان ، كما أن التصورات ما هى « إلا بقايا مستمدة من الاحساسات» ، وقد أفقرها التجريد من محتوياتها الحسية .

وبهذه الفلسفة الحسية ، رفض هيوم كل المعانى المجردة ، وأنكرت الأيديولوجيا التجريبية « وجود الجواهر » مثل « جوهر النفس » ، و « جوهر الله » ، بل وذهب هيوم إلى ماهو أبعد من ذلك ، فأنكر قيام الجواهر المادية والروحية على السواء [٢] . إذ أن التجربة المباشرة فى زعمه لا تؤدى إلى معرفة جوهر ما ، حيث أن الجوهر فكرة ميتافيزيقية مجهولة ، كما أنها لا تبدى لنا فى « الحس الظاهر » ، حيث أن الحواس ، هى النوافذ الوحيدة للمعرفة .

ولقد اصطدم الفيلسوف الألمانى كانط ، بواجه كتابات هيوم ، فقرأها وتأثر بها ، ولكنه آمن بالعقل وبالعلم ، ولم يقع فى الشك كما فعل هيوم . فالعلم عند هيوم مزعزع من أساسه ، أما كانط فلقد انتهى إلى الموضوعية فى العلم . بل وأصبح العلم عند كانط هو « النوع الممكن الوحيد للمعرفة The only Possible Kind of Knowledge » . ولقد إقتنع كانط بأحكام

---

(1) Kemp; Norman Smith', The Philosophy of David Hume, Macmillan, London 1949. q P.2 57

(2) Hume, David, A Treatise of Human Nature, Vol : 1, London. 1939 ,

العلم ونتائجه الباهرة ، في عصر « نيوتن Newton » الذى إعتـــبره كانط « إلها للعلم » . وإذا كان كانط قد أنقذ العلم من الشك، فقد قضى على الفلسفة، وجعل من الميتافيزيقا خرافة ، من وجهة نظر المعرفة أو العـلم على الأقل . إلا أن عملية الانقاذ التى قام بها كانط حتى لا نقع فى الشك فى أساس العـــلم وموضوعيته ، هى عمليـــة ميتافيزيقية ، على الرغم من اعـتراض كانط على الميتافيزيقا ، فنجده فى نفس الوقت هو « الميتافيزيقى العظيم » الذى ينقـــذ العلم من شكية هيوم ، التى كادت أن تطيح بالعلم وبالموضوعية .

وكانت « مقولة السببية » هي التى أيقظت كانط من نومه الاعتقادى ، كما يقول. فتنبه كانط ووجد بصدد المعرفة والمقولات مدرستين متعارضتين، حين شجر الصراع الأيديولوجى بين « العقليين » و « الحسيين » . ولحـظ كانط أن المعرفة ترتد إلى « ثنائية » فى الفكر والوجود ، وهى ثنائية العقل والحس ، أو « ثنائية الواقع والمثال » .

وإصطنع كانط فلسفة « ترنسندنتالية Transcendental » رفض فيهـا هذه ثنائية ، وأنكر هذه النظرة العقيمة للمعرفة ، ووقف كانط موقفـا نقدياً ، أغفل فيــه من قيمة الموجـودات والمعقولات ، ولم يقم وزنا لمسألة الفكر والوجود ، وإنما التفت إلى المعرفة العلمية وحدها، ونظر الى المعرفة كما هى قائمة بالفعل، ومن هنا تساءل « كانط » : كيف أعرف الموضوعات ؟ وما هي شروط المعرفة الممكنة [1] ؟

---

(1) Kant; Emmanuel, Critique de La Raison Pure. Traduction Francaise Par A. Tremesaygues Et B. Pacaud, Press. univers - de Franc. Paris - 1950.

لقد وجد كانط فى الرد على هذا التساؤل أن الميتافيزيقا غير مجدية بصدد المعرفه ، لأنها أقامت حربا لا تنتهى بين الحسيين والعقليين ، فليست المعرفة مجرد احساسات أو انطباعات ، على ما يقول التجريبيون . إذ أن هيوم رغم إعجاب « كانط » بمحاولته الشجاعة ، قد أخفق فى اقامة المعرفة الكلية الضرورية . فاتجه كانط بفلسفته الترانسندنتالية الى « الفكر حين يصنع » أو « يعمل » ، واتخذ أمرا وسطا بين المعرفة والوجود ، بالاشارة إلى قوتين أساسيتين هما « الحساسية » و « الفهم » ، حيث تقوم كل قوة منها بدورها فى انشاء المعرفة « وصنعها » .

فالحساسية La Sensibilité تتأثر بالأشيـــاء وتتقبل آثارها كامدادات « معطاه donnés » إلى الفكر . كما وتعرض هذه المعطيات على الفكر كمادة فحسب ، وهذا التأثر الذى تقوم به الحساسية حين تتقبل آثار الأشياء ، إنما هو « وعى مباشر » أى دون واسطة ، ويعبر عنه كانط بأنه « حدس intuition » ، على اعتبار أن الحدس الكانطى هو الوسيلة التى بفضلها يتقبل الفكر الأشيـــاء ويتصل بالموضوعات ، وهذا هو « الحـــدس الحسي L'intuition Sensible » .[1]

واستناداً إلى ذلك الفهم الكانطى تصبح الامدادات الحسيـة هي مادة للمعرفة ، و« ليست بالمعرفة » كما يذهب التجريبيون ، إذ أن تلك الامدادات عارية عن كل صورة من صور الفهم . وفى هذا الصدد يرى « كانط » ان كل معارفنا إنما تبدأ بالاحساسات ، تلك التى تمر بالفهم ثم تكتمل فى العقل

---

(1) Ibid, p. 54

الخالص . (١) ومعنى ذلك «أن الفهم «L'entendement» . هو الدور الإيجابى للفكر ، حين يعمل تلك الامدادات الحسية ، وهنا يقوم « الفهم » بأفعال أساسية مثل « التصور » و « الحكم » و « الاستدلال » ، وهذا هو دور « الفكر الرابط » ووظيفة « الفكر الصانع » والمشيد للمعرفة .

وعلى هذا الأساس انشغل كانط بعملية « بناء المعرفة » وربط الفكر بالوجود ، فاذا كانت المعرفة عند هيوم « تقع » أو « تحدث » ، فان المعرفة عند كانط « تشيد » و « تبنى » و « تصنع » . فى الأولى « تقبل سلبى » للامدادات ، وفى الثانية « تركيب إيجـــابى » للمعروضات ، وفارق بين « السلبية » و « الفاعلية » بصدد قيام المعرفة .

وما يعنينا من كل ذلك ـ هو أن « الذات العارفة » عند كانط إنما نقوم بحركة « نشطة Active » لبناء المعرفة ، كما أنها فى مسيس الحاجة الى مجموعة من الأفكار الأساسية التى لا تصدر عن التجربة ، ولا تشتق كما يزعم «هيوم» من « العادة » أو « التوقع » ، ويسمى كانط تلك الأفكار الرئيسية التى تحتاج اليها الذات لبناء المعرفة ، بالمقولات Categories . وتمتاز هذه المقولات بأنها « قبلية A priori » ، كما أنها ضرورية كشرط لبناء المعرفة . ولكى « تعمل » هذه المقولات و « تتوظف » حتى يمكننا أن « نعرف » أو

(١) Ibid, p. 254

« تهم » ينبغي أن تمتلىء هذه الأفكار الجوفاء بالاحساسات الخارجية ، أو بالمادة الآتية من التجربة (١) .

ولقد اكد كانط أن معطيات الحس هي وليدة التقبل السلبي لمعروضات العالم الخارجي ، تلك التي تعرض على حواسنا ، ونحن لا نعرف إلا ما يظهر لنا . ولذلك يميز كانط بين « الأشياء الظاهرة phenomenal »، و « الأشياء كما هي في ذاتها moumenal » ، أي أنه يميز بين عالم نعرفه وندركه ، وعالم آخر لا تصل إليه معارفنا فلا ندركه . والعالم الذي نعرفه هو من « صنعنا »، وتحدث المعرفة حين تتطابق المعطيات المعروضة أمـــام الحس مع أفكارنا ومقولاتنا التي هي صور الفكر القبلية ، وهذا هو « إنشاء المعرفة وقيامها » . فنحن نعرف « الظـواهـر » الصادرة عن موضوعات العالم الخارجي ، عن طريق عملية تطابق الفكر والحس ، حيث أن التصورات دون احساسات جوفاء ، والاحساسات دون تصورات عميـاء . هكذا يقول كانط بصدد طبيعة المعرفة ، والمقولات ، التي هي أفكار قبلية تتميز بالضرورة وبالعموم بين سائر البشر في كل زمان ومكان (٢) .

---

(١) يميز كانط في المعرفة بين ماهو « قبـلي A priori » من جهـــة ، وما هو « بعدي A posteriori » من جهة أخرى . والقبلي سابق على التجربة . أما البعدي فهو لاحق على التجربة . و المقولات هي صور الفكر القبلية الكامنة في « العقل الخالص La Raison pure » كأنها أيضا من الشروط الضرورية لقيام المعرفة .

(٢) ينبغي أن نميز بين « الصـوري » الكانطي ، والمجرد الأرسطي ، فالأول قبلي كامن في العقل وسابق على التجربة ، أما المقولات الأرسطية فهي ليست بالصورية ، وإنما هي « تجـريدات » أو صور مجردة عن مضمونها الواقعي ، فالمجرد الارسطي « بعـدي » أي لاحق على التجربة ، بمعنى آن مقولات أرسطو هي في واقع الامر تجريدات أو « ماهيات منتزعـة » من التجربة . هذا ما يؤكده Ch. Serrus في مقـدمته المشهورة لكتاب كانط « نقد العقل الخالص Critique de la Raison Pure » فهنـاك فارق بين ماهو صوري Formal ، وماهو مجرد abstarct.

سو سولوجية الفكر :

لا شك أن الصلة وثيقـــة بين الفـكر والعصر ، , فما الفلسفة الا نبات العصـر » ،إمتدت جذوره في بنية الثقافة والتاريخ ، وانبثت أصولة فى أرضية المجتمعات .

فلكل عصر حضارة ، ولكل حضارة فلسفة ، وليست هناك مسافة أو خـــلاء بين الفلسفـــة وعصـــرها ؛ وليست هناك فجـــوة أو ثغرة تفصل الفلسفة عن « روح العصر » . فالفكرة لا تتحقق إلا فى زمن ولذلك كانت الفلسفة عن هيجيـل هى « الزمن مـدركا فى الفـكرة « Temps Saisi en Pensée (١)

فالمسفة هي الفكر والعصر معا، ففلسفة المثل مثلا تذكرنا بعصرافلاطون ، و« فلسفة الشك » تذكرنا بعصر «ديكارت »، « والفلسفة الوضعية » تذكرنا بعصر « أوجست كونت Comte » . ومن هنا تحققت كل فـكرة فى زمن ، والتبست كل فلسفة في روح العصر . فأصبح الزمان هو الوعاء الذي يحوى فلسفته ، وأصبحت الأفكار هى « فحوى الزمان ومضمون العصر ». فإذا ما تكلمنا مثلا عن عصر النهضة ، فإنا نتكم عن حضارة النهضة ، وفلسفة عصر النهضة ، وإذا ما أشرنا الى « عصر التنوير Enlightenment »فإنا نشير الى حضارة الاستنارة ، وفلسفة ونهج العقل التى انطلقت منها الافكار الجديدة ، وقوالب الفكر التى صدرت عنها مبادىء الحرية والاخاء والمساواة .

---

(1) Cuvillier ; A., Introduction à la Socsologie , A-Colin. Paris 1949 . P. 17

ولقد مرت الفلسفة بعصور مزهرة وأخرى مظلمة . وعاشت الكثير فى فى تلك العصور ، نعاصرت حضارات ، وتقدمت وتطورت ، وعايشت نكسات ، فنكصت على عقبيها . فما كانت تظنه وهما من الاوهام ، أصبح حقيقة عينية واقعة ، وما كانت تراه حقيقة واضحة ومتميزة ، إنقلب فجأة وأصبح ضلالا من الضلالات ، فكانت الفلسفة متفائلة أحياناً ، متشائمة فى كثير من الأحيان .

وقبل ميلاد الحضارات الكبرى ، وظهور الأديان السماوية ، مرت الفلسفة بعصور اليونان والرومان حيث تمجد العقل ، بصدور حضارة مازلنا ندين لها بالكثير ، «فنحن أبناء اليونان» ، من زاويتى الفلسفة والثقافة على أقل تقدير . وبذلك كانت حضارة اليونان ومنجزات الرومان ، بمثابة الطلائع القوية التى مهدت ، كمقدمات وقناطر فكرية ضرورية ، لصدور أعظم حضارات البشر وأعنى بها الحضارة الموسوية ، والحضارة المسيحية ، والحضارة الاسلامية .

ومع تطور المجتمعات ، ونضج العقل ، واتساع الأفق ، مرت الفلسفة بعصور « الشك » و « العقل » وبعصور « التجربة والمادة » ، والحدس L'intuition ، حتى بلغت عصر الايمان بالعلم . وكلها عصور تاريخية وإجتماعية فلم يلجأ ديكارت Descartes الى الشك ، إلا حين حاول فقط أن يتمشى مع روح عصره ، فديكارت عايش عصر الشك المطلق ، وعانى من موجة

---

1 Mannheim; Karl, Essays on Sociology of Knowledge, Routledge, London-.952

وأنظر ايضا فى هذا الصدد :

Merton, Robert., Social Theory and Social Structure, Glencoe, Newyork. 1962.

الشك المزعجه ، فانتشر الشكاك فى كل مكان ، وفى هذا الجو الاجتماعى المشحون ، والمناخ الفكرى الممهد ، هبطت فلسفة ديكارت الشكية المنهجية البناءة .

ولقد عانت فلسفات الدين والسياسة والاقتصاد — وكلها فلسفات حضاريه وانساق اجتماعيـة ؛ الكثير من الصراعات والفتن والحروب ، وكابدت « الميتافيزيقـا » وعركت الفلسفـة الاحـداث الجسام والوقائـع الكبرى .

والصراع قديم بين « الفلسفـة والدين » نظراً لوحدة الساحه العقائدية وخصوبتها ، فنشبت بينهما فى تلك الساحة الأيديولوجية الصراعات والفتن الخطيره والمريرة ، تلك التى بلغت فى كثير من الاحيان ، درجة الحرب والصراع العسكرى المسلح ، وبخاصة فيما بين مختلف أتباع مدارس الفكر الدينى ، ومذاهب الفكر العقائدى . وتنتهى الحرب بالطبع ، بانتصار المنتصر ، وهزيمة المهزوم . أى تنتهى بغالب ومغلوب ، وضاغـط ومضغوط ، بفكر قاهر ومذهب مقهور . وقد يحدث التكيف والذوبان ، والاندماج amalgamation ، وقد يحدث التنافر والتناحر ، وقد تتردد فلسفات الحكم الدينى فتصبح « سنية » تارة ، « شيعية » تارة اخرى ، « علمانية » طوراً « دينية » طوراً آخر . وقد تأخذ الحكومة الدينية بمنهج « الحقيقة » أحيانا ، وبمنهج « الشريعة » فى أغلب الاحيان .

وقد تقدس فلسفة الدين « الشكل » وتحتـرم الطقوس والشعائر وقد تثور على هذة القشرة الخارجية فتدعها تتكسر وتتحطم ، حتى نصل

فورا الى المضمون الحقيقى ، ليرتوى المؤمن من ذلك النبع الدينى الرقراق الذى يفيض بالمشاعر النقية الأصيلة .وهذا هو المنهج الذى اتبعه المصلح الدينى « مارتن لوثر Martin Luther » حين حطم جمود الشكل الخارجى للعقيدة الكاثوليكية ، طلبا للنقاء الدينى الخالص .

أما فلسفات السياسة ، فهى فلسفات حكم أو سيادة ، وأنماط سلطة أو قيادة ، تدور جميعها حول شكل « الدولة » ككيان معنوى أو « بناء ميتافيزيقى » ، قد يتضمن فلسفات للصفوة Elite وهم فئات أو « طبقات » او صفوف قيادية تمارس « السلطة السياسية» أو « الضغط الدينى » أو « التحدى الاقتصادى » حتى يظهر فى النهاية شكل « التنظيم Organization » الذى يفرض « السيادة » أو « السيطرة domination والسلطة Subordination من جهة ، كما وتصدر من جهة أخرى أنماط من « الولاء » ، « والتبعية » .

ولـذلك عاشت الفلسفـة عصور الظـلام والحكم المطـلق ، وطغيـان حكم الفرد فصدرت ، مذاهب « Hobbes » و « ميكافيللى Machiavelli » و « نيتشة Nietzsche لكى تعبر عن « جور » وطغيان الإنسان ، واستبداد « الامير » وسيادة « الصفوة » . وكلهـا مذاهب تقنن للديكتاتورية ، وتشرع للاوتوقراطية ، وتفرض مبدأ عبادة الدولة . كما عاشت الفلسفة عصر القانون والعدل ، فانتهى عصر الرق والعبيد ، وبدأ عصر تكريم « الذات الانسانية ، ومع تقديس الحرية ، واحترام الانسان

وحمايته من استغلال اخية الانسأن .

ومن هنا دخل « تاريخ الاقتصاد السياسي » عصرا جديدا ؛ فعاشت الفلسفة عصور الحرية ، ومارست الدولة المعاصرة نظم الديمقراطية فى الادارة والحكم والتنظيم . ولقد عانت فلسفات الإقتصاد الكثير ؛ وتتابعت مدارس « التجاريين » « والفيزيوقراط Physiocrate » الى مذاهب « الرأسماليين » و « الاشتراكيين » ، فترددت الفلسفة الاقتصادية بين اليمين واليسار ، بين « الاقتصاد الحر » والاقتصاد الموجه . وتلك هى الثنائية ؛ التى وقعت فيها النظريه الإقتصادية . حيث يحدث التحوش والشجار بين إقتصاديات متصارعة ، وقد تنتصر مدرسة اقتصادية على سائر الاتجاهات المضادة فتسود فلسفة اقتصادية بعينها ، تتمشى مع روح عصرها ؛ والناس على دين ملوكهم .

وفى عصر الإيمان بالعلم ، أحدث كانط ثورة فى الفلسفه ؛ تماما كما فعل و « كوبرنيكس » فى ميدان علوم الفلك . فلقد قام كانط بنقد المعرفة ومباحثها فى سائر مدارس الفكر الفلسفى ، ورفض كانط مواقف « العقليين » و « الحسيين » و « التجريبيين » ، بل وسخر من هذه المواقف فى مرارة ، الى ان وقف من الميتافيزيقا نفسها موقفا معادياً . وبصدد نظرية المعرفه بالذات عند كانط ، تصبح الميتافيزيقا خرافة . فالمعرفة الحقة هى المعرفة التى لا تتم بالامدادات التجريبية وحدها أو بالتصورات القبلية الجوفاء ، وانما يتحقق « بناء المعرفة » حين يقوم الفكر الرابط او الصانع ، بدمج الإمدادات بالتصورات وربط المعطيات بصور قبلية فى « العقل

الخالص La Raison Pure » هى صور الزمان والمكان والعلية ، وسائر مقولات الفكر الانسانى التى لا يمكن ان يتحرر الفكر منها أو يفكر الانسان بدونها .

هذه هى ثورة كانط فى نظرية المعرفة بالذات ، التى قد أحدثت فى مدارس الفكر الفلسفى ، ماأحدثته « الثورة الكوبرنيكية » فى علم الفلك .

فلقد كانت الفلسفات القديمة تنظر الى الحقيقة على أنها قائمة فى تطابق العقل والوجود ، أو فى إتفاق الفكر والاشياء adaquatio rie et intellectus تلك هى النظرية التطابقية القديمة فى المعرفة . التى جعلت مقولات منطق أرسطو ، هي حقائق وجودية ، وأفكار واقعية ، فمقولات المنطق الأرسطى

---

(١) كان الظن الخاطىء القديم ، يؤكد على أن الارض هى مركز الكون ، وأن بقية الاجرام والكواكب انما تدور حول الارض • ثم اعلن الفلكى البولندى « نيقولا كوبرنيكس Copernicus » خطأ هذا الاعتقاد الواهم ، وأثبت أن الشمس هى مركز للكون لا الارض ، وأن كل الاجرام تدور حول الشمس . هذه هى الثورة الكوبرنيكية التى حدثت فى علم الفلك . ولقد كان الظن الخاطىء القديم فى ميدان الفلسفة ، أن الفكر يتحرك وأن العقل يدور حول « الموضوع » الثابت والساكن ، وأثبت كانط أن الموضوعات هى التى تدور حول « الفكر » • فكان العقل فى الفلسفة القديمة هو الذى يدور حول « الموضوع » أو « الوجود » أو « الأشياء » . فصدرت فلسفات يونانية أونطولوجية من زاوية الوجود • وفى فلسفة كانط النقدية ، دارت الموضوعات حول « الفكر الرابط » وأصبح « الفكر الصانع » هو الحقيقة التى تدور حولها الاشياء ، فصدرت الفلسفات المعاصرة ، من زاوية « الانسان والشعور » حين تتجلى المعرفة وتتحقق فقط أمام الذات الترانسند نتالية المشروطة • وهذه هى الثورة الكانطية فى نظرية المعرفة •

هى « أجناس الوجود Genre de L'être » . حيث كان أرسطو واقعياً برتب الأشياء فى قائمة مقولاته ، وبالتالى ينظم بمنطقه كل ملامح الوجود وجزئيات الواقع . بمعنى أن مقولات أرسطو هى «صورة منتزعة من مضمونها الواقعى اليونانى » .

ولقد تجمدت الفلسفة منذ أرسطو حتى كانـــط ، بين قطبى الذات والموضوع ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربطوا عقولهم بالتطابق مع الاشياء ، كما أخذوا يفكرون بقـوالب مستعارة من تـاريخ الفلسفة ، فأصبحوا أيضا سجناء هذه القوالب المستعارة من هذا التاريخ الميتافيزيقى الطويل . ثم جاء كانط وحطم بثورته الكبرى ، ماجادت به مضامين النظرية التطابقية ،وقضى بصفة نهائية على تلك «الثنائية» التى عاشتها الفلسفة سجينة بين قطبى العقل والواقع ، باقتصارها على ثنائية «الذات والموضوع » .

واذا كان أرسطو واقعياً فى تنظيم الكون والوجود ، فلقد كان كانط «ذاتيا» ينظم وظائف العقل والمقولات ، وليست قائمة المقولات عند كانط إلا قائمة عصرية ، أو صورة حقيقية «لمقولات الفكر الأوروبى» الذى صدرت عنه وانبثقت فلسفة كانط ، التى عقدت زواجا كاثوليكيا بين مثالية الفكر الألمانى وخصوبته ، وبين النزعة التجريبية الانجليزية ، فى فلسفة نقدية واحدة ، تصف لنا مضمونه ومحتويات الفكر الأوربى كله ، كما وصف كانط اتجاهات الحضارة الأوروبية فى القرن الثامن عشر برمته .

ومما يؤكد لنا «سوسيولوجية الفكر»، هو حضارة كل فلسفة تتضمن أصولا اجتماعية وجذوراً تاريخية، فلا تعيش الفلسفات على هامش الوجود، ولا يمكن أن تسبح الأفكار فى العدم، أو تشطح الانظار فى فراغ، فكل مذاهب الفلسفة، هى مواقف تاريخية، نستطيع ان نؤكد مصادرها. حيث أننا لا يمكن أن نقبل مذهبا أو فلسفة، إلا بالرجوع الى المصادر الأولى فلا نأخذ بأى موقف فلسفى إلا بتقييمه، على إعتبار أن الماضى إنما يلقى ضوءاً أو فى وأدق على كل مواقف الفلاسفة أنفسهم فالفلسفة لا يمكن قبولها إلا إذا ماقمنا بمحاولة تقييم لها، ويتمثل هذا التقييم Evaluation فى مدى تطابق مواقف الفلاسفة وعصورهم، ومدى تأييد حركة التاريخ لكل مذهب من مذاهب الفكر، حين يشيع المذهب بين النـــاس ويصبح «أيديولوجيا» متحركة. على اعتبار أن الايديولوجيا فى حقيقة أمرها هى «فلسفة شائعة» تتحرك فى عقول الناس وأفهامهم، فتخلق القيم، وتصنع «دافعيات السلوك»، وترسم أو تسهم فى تغيير «اسلوب الحياة»، وتطوير نمط الثقافة.

ولقد عجزت الفلسفة بصفة نهائية، عن اكتشاف معايير مطلقة للصدق والخطأ، تلك المعايير التى اثبت علم الاجتماع نسبيتها، حيث ترتبط معايير الصدق والخطأ بروح العصر، الأمر الذى يفقدها عموميتها Generalization فتبقى نسبية Relative، تتباين باختلاف الظروف الاجتماعية، والتيارات الفكرية والمضامين التاريخية والثقافية، وكل ظواهر الفكر التى تحيط بالمجتمع وتشكل روح العصر

لان الفكر نتاج تاريخى ، وافراز حضارى يصدر عن واقع إجتماعي ، ويفرض معايير السلوك ، وليس من شك فى أن روح العصر هى نتيجة حتمية لمراحل تطورية وظروف تاريخية تشكل انماط الثقافة ، وتحدد تيارات الفكر. وعلى هذا الاساس ، واستنادا الى فكرة الحتم التاريخى ، ربط مانهايم بين «روح العصر» من جهة ، و«فكرة الحتم الوجودى للفكر (١) » Seinsverbundenheit des wissens » ، من جهة أخرى .

كانط والواقع الموضوعى :

واذا ما عدنا الى موقف كانط ، وفلسفته النقديه التى أخذت بالحساسية Sensibilité « والفهم L'êntendemet » لوجدنا أن الحساسية ، هى « درجة إدراكية » بمقتضاها يستقبل الانسان العارف المادة الآتية من التجربة الخارجية ؛ أى أن الحساسية إنما تتأثر بالأشياء وتتقبل المعطيات Donnés أو الامدادات الصادرة إلى الفكر عن الموضوعات المعروضة فى الخارج .

ولقد قلنا إن هذه « المعطيات » تعرض إلى الفكر « كمادة » فحسب ، كما ذهب « كانط » إلى أن هذا التأثر الذى تقوم به الحساسية حين تتقبل آثار الأشياء ، إنما هو وعى مباشر - أى أنه يتم دون واسطة - يعبر عنه « كانط » بأنه « حدس « Intuition » ، على اعتبار أن وظيفة الحدس الكانطى ، هو وسيلة الفكر التى بفضلها يتقبل الأشياء ، وهنا يتصل فكرنا بالموضوعات (١) . وهذا هو ما يسميه كانط « بالحدس الحسى « L'intuition Sensible » ، وهو الحدس الذى بفضله تتم « المعرفة » .

---

(1) Mannheim, Karl., Essays on Sociology of Knowledge, Routledge & Kegan Paul London . 1952. P. 186

( ) Kant. Emmanuel Critique de la Raison Pure. Traduction Fran. par A. Tremesaygues. et B, Pacaud. Press. Univ. Paris 1950. P. 54

وبهذا المعنى الكانطى ، تعتمد شروط المعرفة من حساسية وفهم ، اعتمادا متبادلا ، فلا تقوم المعرفة الترانسندنتالية عن طريق الفهم وحده دون حساسية، أو عن طريق الحساسية وحدها دون الفهم، حيث أن الحساسية « لا تبصر شيئا دون فهم » ، بينما الفهم دون حساسية ، « هو أجوف وفارغ » .

ولا شك أن هذا الموقف النقدى الكانطى فى تحديد شروط المعرفة ، إنما يلقى ضوءا « على موقف الإنسان العارف عند كارل ماركس »، وبخاصة بصدد تمييز الماركسيين ، بين « الاحساس» من جهـــة ، وبين « الفهــم» أو المعنى الكلى من جهة أخرى ، ثم اعتماد الاحساس على الفهم ، واحتياج كل منهما إلى الآخر فى علاقة تبادلية أو « إعتماد متبادل».حيث أن الاحساس، كما ذكرنا،هو فى حاجة إلى الفهم لتوضيحه وتعميقه ، كما أن الفهم هو الآخر فى حاجة إلى الاحساس كنقطة ابتداء وإرتكاز .

إلا أن الماركسيين قد أساءوا فهم الموقف الكانطى من شروط المعرفة الترانسندنتالية Transcendental Knowledge ، فنظروا إلى كانط على أنه من الفلاسفة الرجعيين، لأن كانط في زعمهم قد أنكر إمكانيــة إدراك « العالم Le monde » ومعرفته كجوهر قائم بذاته .

وظن الماركسيون بذلك ، أن هذا الموقف النقدى من المعرفة ، إنما [يصرف] الجماهير ، ويشغلهم عن « تفسير حركة المجتمع » وتحليل التاريخ . ولذلك كان كانط فى عرف الماركسى ، « عدوا للثورة » ، وداعيا إلى المساومة والتلفيق [فى] بين الفلسفة التجريبية والفلسفة العقليـــة . ولكن كانط «[لم] يوفق [بين] بين العقل [

والتجربة»، ولم يلفق بين التصور والواقع، كما لم يكن ع وا للثورة. وانما كانت الفلسفة النقدية فى ذاتها «ثورة»، ثورة على اضطراب الفكر وتعدد الفلسفات. ثورة على الفوضى من أجل «النظام»، ثورة الفكر من أجل تحقيق السلام. ثورة العقل من أجل المعرفة.

إلا أن الفلسفة الماركسية المادية، حين تتعارض مع الكانطية، إلا أنها تتفق معها فى نفس الوقت حين تعتبر «الشعور هو همزة الوصل بين الانسان والعالم»، وأن الاحساس هو القنطرة، التى لا يمكن عبور غيرها، كى يثب الانسان إلى العالم ويدركه. وبذلك أخذ الماديون بالمذهب الحسى بكل حذافيره، ودون أن يرفضوا منه شيئا.

ولقد تعرض كارل ماركس فى كتابه «الأيديولوجيا الألمانية German Ideology» إلى النظر في ميدان الأخلاق، حيث تمسك كانط بأخلاق الواجب ذات الارادة الطيبة Good will، حتى ولو بقيت إرادة حرة Free will، ولم تترجم إلى واقع، وتلك هي الارادة «الصورية الجوفاء» التى يسخر منها الماركسيون والتى ينشغل بها كانط كفيلسوف نقدى، حيث يحاول بفلسفته في زعم الماركسيين، أن ينقذ البورجوازية الألمانية التى تدهورت في عصره، ولذلك أصبحت الفلسفة النقدية الترانسندنتالية من الأسلحة الماضية التى تستغلها البورجوازية ضد «الاشتراكية العلمية» التى هي فلسفة الاتجاه المادي الماركسي.

الفلسفة وروح العصر الهيجلي :

لقد عقد « هيجل Hegel » المقارنة ، بين ما يسميه « بالروح الذاتى ، وبين نقيضه الذي يتمثل في « الروح الموضوعي» ، بالاضافة الى حالة تحقق كل منهما وإندماجه في المركب الذى يجمع بينهما فى « الروح المطلق » . بمعنى أن هناك تحولات في تاريخ الفكرة ، أو ماضي الوعي، بين الذاتي والموضوعي والمطلق .

أ — والقضية الأساسية عند هيجل ، هى القضية القائلة « بأن كل ماهو واقعى هو معقول ، وكل ماهو معقـول هو واقعى » . بمعنى أن العقـــل لا يتقدم أو يسبق التاريخ في الوجود ، وإنما يلتحم العقل بالوجود خلال حركة الزمان التاريخي . فليس العقل سابقاً على الوجود الزمنى التـاريخى ، وإنما يدخل العقل الى الوجود التاريخى المسبق ، ومن ثم لا يدفع العقل التاريخ الى الحركة والى الوجود . ولكننا نتوصل الى العقل والتصورات بفضـــل حركة التاريخ ، وندرك الفكر من خلال الزمن . فنحن لا نعرف العقل إلا من خلال سياق التاريخ ، حين تتحول « الغرائز البهيمية » و « الانفعـالات العمياء » إلى ما نسميه فى منطق التاريخ بالارادة الخيرة أو الفكر الراجـح . بمعنى أننا نستمد من التاريخ قيماً نضفيها على سائر الأفكار والإرادات .

وحين يشير « هيجل » إلى « فكرة الروح الذاتى » حين يتعـارض مع الموضوعى ويتحقق فى المطلق ، إنما يعبر « هيجل » فى الواقع عن مستويات جدلية تتجلى خلال حركة الفكر حين يتجسم فى التاريخ . فللروح الـذاتي

مستوياته التاريخيـة ، التي يعـبرها خـلال حركة الجـدل ، وهي الشعـور والتفكير والوعي .

هذا عن طبيعة الروح الذاتي ، أما عن الروح الموضوعي der objektive geist ، فيتحقق في سياق زمني صارم ، حين يتبدى لنا «الروح الموضوعي» ويتجسـم في « القـانون » و « الأخلاق » [1] و « الدين » . أمـا الروح المطلق فهو « روح الكل allgeist » أو « روح الشعب Volksgeist » الذي عنه تصدر سائر « القيم والمعايير والأساطير » ولذلك يتحقق روح الشعب ، ويتأكد حين يتجلى في « الفن والدين والفلسفة » .

ب — والفكرة الهيجلية ممتلئة بالخصوبة والحركة والنمو والتقـدم ، كما أنها كامنة في الصيرورة والتغير ووليدة الصراع القائم في الوجود، والتناقض هو الذي يبعث فيها الحياة ؛ ويقول « نيقولا هارتمان Nicolai Hartmann » عن هيجل « إنه كولومبوس جـديد » ، فان ما عثر عليه فيما أسمـاه بالروح أو العقل ، وما وصفه بأنه فوق العضوى Superorganic أو فوق الفـردى Superindividual قد أدى بعلماء الاجـتماع إلى « اكتشـاف قارة جـديدة للواقع» ؛ ذلك هو الواقع الاجتماعى Social Reality .

فاذا كان « كانط Kant » قد نظر الى صور الفكر والمقولات ، فقد إنشغل

(1) Wein, Hermann, Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of Science, Fol : 24, No. 1, January 1957, p. 48.

« هيجل » Hegel بمادة الفكر وفحـــوى الصور ، فابتدع منطقاً يبحث في مضمون الفكر ، ولا يقيم وزناً لصورية المقولات أو فراغها الكانطى . « بهذا الفهم الهيجلى إرتبط الفكر بالتاريخ ، وهذا ما اعترض به « هيجـل » على أستاذه كانط ، ورفض إرجاع الحقيقة إلى مجرد قوانين صورية فى العقـل ، إذ أن الحقيقة المجردة عن الواقع وعن التاريخ ؛ إنما تصبح عند « هيجـل » حقيقة غير ذات مضمون (١) ، ولكننا نجد أن للحقيقة وجودها ومضمونها وحيويتها وبقـائها ، حيث « أن الحقيقـة تاريخـــاً في النفس وتاريخـاً في الوجود » .

حـ — ولذلك رفض هيجل ذلك النوع من الفكر الذى يضحي بالخصوبة والحركة والتاريخ من أجل التزام الضيق الصورى ، وعاب هيجل على كانط حين يقول بمقولات فارغة جوفاء ، إذ أنهـا عارية عن المضمون والواقـع . وبذلك أكد هيجـل على « المحتـــوى الواقعي للفكر، والمضمون التاريخى للتصورات » (٢) .

حيث أن المحتوى التاريخى للفكرة ، هو المضمون الذى من خلاله تعيش الفكرة وتنتعش ، فالفكرة قائمة فى التاريخ ولا تسبح في فراغ ، وإنما تنتقل

---

(1) Hsgel. G. W. F. The Phenomenology of Mind, Trans. By J. Baillie, second edition, London. New York. 1931, pp. 3.9. 310.

(2) Marcuse, Herbert, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, Beacon Press Hill, Boston. 1960, 21.

وتتحرك وتتفجر لما يتميز محتواها من خصوبة وإمتلاء . ولا يتحقق الفكر إلا بارتباطه المستمر بالواقع واحتكاكه الدائم بحركة التاريخ ، فلقد صدرت «مثالية» الفكر الألمانى عن «واقع» الثورة الفرنسية (١) .

وهذا هو المثال التاريخى الحي الذى أخذ به هيجل ، كى يؤكد إرتباط حركة الفكر بحركة التاريخ ، وكى يفسر صلة العقل بالواقع . من حيث أن العقل هو بالضرورة « قوة تاريخية » يخضع لها كل من في الزمان والمكان ؛ كما أن العقل هو باعث التقدم خلال تاريخ الفكر ، بمعنى أن التاريخ بمراحله وأطواره ليس إلا مراحل فكرية عامة . (٢) فهناك حركة جدلية فى التاريخ ، وهى حركة معقولة تسير وفقاً « لمنطق محدد ونمط على عام » .

فكرة الحرية وحركة التاريخ .

ففكرة الحرية مثلا تحققت خلال التاريخ فى مسار ثابت محدد وفقاً لمثلث جدلى . بدأت الحلقة الأولى فيه باستعباد الفرد فى الامبراطوريات الشرقية القديمة ، حيث سادت الضرورة والسلطة القاهرة ، وفقد الإنسان الفرد عوامل الأمن والحرية والطمأنينة . وفى حضارة اليونان والرومان ، بدأت الحلقة الثانية بظهور النزعات الفردية الطاغية التى تعتبر عند هيجل هى حركة جدلية نحو النقيض ، من السلطة المطلقة إلى الفردية الطاغية ، فظهر التناقض بين السلطة والحرية ، ولكن المركب بين النقيضين قد تحقق فى المرحلة الثالثة فى حركة

---

(1) Ibid, p. 3

(2) Ibid . p. 10

الجدل التاريخى ، حين تمثلت هذه المرحلة النهائية فى بروسيا الملكيــة » التى تكونت فيها الصورة الـــكاملة لتلك الجدل الهيجلى ، حين تآلـف النقيضان فانتقلت الحرية والسلطة الى مركب وحيـد ، للتغلب على الصراع بين الجزئى والكـلى ، وبين الذاتى والوضعى . وفى هذا المعنى يقول انجلز Engels عبارته المشهورة « انها عملية تحول الانسان وانتقاله من مملكة الضرورات إلى مملكة الحرية » . (١)

.. It is the ascent of man from the kingdom of necessity to the kingdom of Freedom ' »

ولذلك كان هيجل فيما يقول « كارل مانهايم Karl Mannheim» هو الذى دفع بالفكرة الوضعية الى الأمام ، حين ربط « المطلق» بعملية التاريخ ، والروح بعجلة تطور العالم (٢)

العقل الموضوعى ونمط الثقافة :

أ ـــ ولا شك أن فكرة « العقل الموضوعى » عند هيجل ، إنمــا تشبه فى اطارها العام فكرة « العقل الجمعى » عند دور كايم ، كما توحى أيضا

---

(1) Evans - pritchard, E · E - , Essays in Social Anthropology, Faper and Faper , London . 1952 p. 35

(2) Mannheim' karl, Esays ongociology ofknowledge London , 1952 , p. 175

بفكرة « الثقافة » كما يتفهمها علم الاجتماع الامريكي ، وبخاصة عند كروبير kroeber » (١) فاذا كان هيجل يذهب الى أن « كل ما هو واقعي هو معقول » ، فان دوركايم وغيره من سائر أتباع المدرسة الفرنسية يذهبون الي أن « كل ما هو اجتماعى هو معقول ، وكل ما هو معقول هو اجتماعي » .

ويقول هارتمان Hartmann ، إن العقل الموضوعي قد تميز بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation الذى يفرض على الانسان ويضطلع به الفرد . وما يسميه هارتمان بالتكوين المتجانس ، هو تماما مانجده عند علماء الاجتماع المعاصرين بما يسمونه بالأنماط patterns '

ولذلك فاننا يمكن التأكيد على نظرية العقل الموضوعي عند هيجل، وهى التى تفترض أن الانسان لايولد إلا فى « إطار عقلى عام » يستمد منه أنماطه السلوكية والثقافية وأساليبه الفكرية. وهذا هو ما يعنى به تماما « رالف لنتون Ralph Linton » وغيره من سائر علماء الثقافة ، حين يذهبون إلى أن الانسان يولد في ثقافة يستوحي منها فكره ومنطقه ، بمعني أن الانسان لا يخلق لغته ، أو يصطنع أخلاقه ، وإنما يكتسبهما اكتساباً من خلال ذلك « الاطار العقلى العام » ويستوحيهما من نمط الثقافة التى يولد فيها ويعيش (٢)

إذن ففلسفة هيجل تعبر عما التقطه هو نفسه من مجتمعه المانيا، وما كان يسود فيه من إتجاه عقلى وصارم ، حدد بل وفرض على الألمان، نمط الثقافة .

(1, Wein , Hermenn , Trends in philosophical Anthroqology in postwar Germany , philosophy of Science Vol . 2' . N . 1 ' january , 1957 p. . 49

(2) Ibid , p 50

ب — ومن ثم نجد أن نظرية « العقل الموضوعى » عند هيجل ، إنما تفسر كل النظريات السوسيولوجية للثقافة عند مختلف الانثروبولوجيين الثقافيين من أمثال « كـروبير kroeber » ، و «هرسكوفتز Herskovits» ، و « رالف لنتون » ، إلا أننا نـأخذ على علمـاء الأنثربولوجيا الثقافية ، أنهم وضعوا « تمايزا » وفرضوا « خـلاء » أو مفارقة بين الانسان وثقافته ، على حين أننا لا نجد إلا نظاماً كليا أو نسقا ميتافيزيقيا يربط الانسان بالمجتمع، ويصل الفرد بالثقافة.

ومعنى ذلك أننا من وجهة نظر الفلسفة الانثروبولوجية، وهى تبحث فيما وراء الانثروبولوجيا Meta - anthropology ، لا نضع تمايزاً بين « الانسان » من جهة ، و « ثقافته » من جهة أخرى ، فليـــس هناك مفارقة بينهما حيث أنهما وجهان لحقيقة كوزمولوجية واحدة (١) .

ولقد اعترض « هيرمان Hermann Wein » الاستاذ بجامعـة جوتنجن Gottingen ، على نظريات علماء الاجتماع في العقل والثقافة، فى مقالة نشرها فى مجلة « فلسفة العلم Philosophy of Science » ، تحت عنوان « إتجاهات الفلسفة الانثروبولوجيـة والانثروبولوجيـا الثقافيـة فى المانيا بعـد الحرب « Trends in philosophical Anthropology , and Cultural Anthropology in postwar Germany »

ويقول « هيرمان » فى هذا المقال، إن كل ما يسميه علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية « Social » تارة ، وبخاصة في الانثروبولوجيا البريطانية و « بالثقافى Cultural » تارة أخرى ، وبخاصة فى الدراسات الانثروبولوجية الامريكية إنما ترجع جميعها إلى مقولة « العقل » أو « الروح » التى أثارها « هيجل »

العقل الموضوعى والالتزام :

تتمثل الفلسفة عند هيجل فى وعى الانسان الفرد وتجرده من كل العلاقات حتى يواجه نفسه، ويثب إلى ذاته ووعيه الأصيل المنبثق من تلك الجوانب الباطنة المشرقة الكامنة فى « الذات العميقة » ، بمعنى أن الفلسفة إنما تصدر عن وعى

---

(1) Idip . p . 53

الإنسان أو « ذاته » فيواجه « الذات Sujet » كمبعث كل فكرة .

أما الوعى الموضوعى ، فهو وعى غير ذاتى ، لأنه وعى ، لا يتصف بالحرية ، وإنما هو وعى ملتزم ، لأنه وعى الإنسان المنتمى إلى مجتمع ، أو المنخرط فى زمرة ، حين يواجه نفسه بوصفه جوهراً Substance إجتماعياً .

ولقد وصل هيجل في مضمون « الوعى الذاتى » ، وربط بين فكرة الإرادة من جهة ، وفكرة الحرية من جهة أخرى . بمعنى أن إتجاهات الوعى إنما تحرص كل حرص على أن تكون متوافقة مع الإرادة ولما كان الوعى حراً بطبيعته ، فالإرادة حرة ، حيث أن الحرية هى خاصية جوهرية للارادة ، وأن الحرية هى ما ينبغى أن تكون عليه الإرادة .

وعلى هذا الأساس ، فان عودة الإرادة إلى ذاتها هى عودة حرة . أو أنها محاولة الانتقال من الخارج إلى الباطن ، ومن ثم كان « الوعى » هو بمثابة عودة الارادة إلى نفسها ، حين تعبر الشخصية الانسانية . الواعية والحرة ، عما تقتضيه الارادة النابعة من « الذات العميقة Le moi - profond » .

واستناداً إلى هذا الفهم ، تحرص الارادة عند هيجل ، على أن « تكون كما يجب أن تكون » ؛ وحين تصل الارادة إلى هذا الحال ، فهى إرادة متطابقة أو متوافقة مع « ما يجب » . ومن ثم فهى إرادة واعية ، وبالاضافة إلى ذلك تتميز الارادة بالحرية ، حين تتوافق الارادة مع ذاتها ، فتصبح إراده حرة . ومن هنا تحقق « فلسفة الوعى » عند هيجل ، فكرة الارادة التى تصدر عن أحوال النفس الباطنة ، وترتبط بجوانب الذات العميقة ، وتتصل بأغراضها ومقاصدها . وحين تتوافق الارادة مع ذاتها ، فانها تحقق فكرة « الحرية الأخلاقية » .

الضبط والالتزام الموضوعى :

قلنا إن الوعى الموضوعى ، هو وعى غير ذاتى ، وملتزم بكل الواجبات والمعايير التى فرضتها القواعد الاجتماعية ، والأخلاق الموضوعية . مثل واجباتنا نحو الأسرة والمجتمع والدولة . فهناك مصادر للالزام الموضوعى ، « تصدر عن خارج الذت » ، وهذا الالزام الخارجى هو مبعث « القانون والأخلاق والدين » ، وسائر مختلف «الضوابط الاجتماعية» .

وتستهدف الإرادة الواعية الحرة فى فلسفة هيجل ، الاتجاه نحو كل ما هو خير ، حيث يتوافق الخير مع اليقين الأخلاقى . فالخير هو « جوهر الإرادة الذاتية » وغايتها . وينبغى أن تتطابق الارادة الذاتية مع فكرة الخير ، وهذا الخيرلايكون إلا فى الفكر وبالفكر : بمعنى أن « الخير الهيجلى» هو «جوهر الارادة » ، كما أنه أيضا « واجب مجرد دون مضمون » ويخضع هـــذا الواجب المجرد لمحك اليقين الأخلاقى الذى يميز « فى وضوح وجلاء مايكون حقـاً ، ويحدد ما يكون واجبـاً ، فيبعدنا هـذا « اليقين الأخـلاقى » عن مصادر الخطأ أو الوقوع فى الشرور والآثام .

وينبثق الوعى الموضوعى عند هيجـل من « روح الجماعة » ، فينبع من ذلك « الروح الموضوعى » الذى يتحقق فى القـانون ، ووسائـل الضبط الاجتماعى ، بما تفرضه من جزاءات ، يعتبرها هيجل مصادرخارجية للالزام أوالجزاءالاجتماعى Social Sanction . ومن ثم تقوم الرابطة بين « الالزام الاجتماعى» من جهة ، و مظاهر الحياة الواقعية من جهة أخرى . الأمر الذى ... ينفصل الانسان الفرد عن « ذاته الواعية » ، ويبتعد عن جوانبه الباطنة

الأصيلة ، والمنبثقة عن تلك الذات الحتية العميقة ، ومن ثم يصبح الانسان بفضل « الوعي الموضوعي » « جوهراً إجتماعياً »

ويتضح لنا من كل ذلك ، أن هيجل قد مزج بين «الحرية والواجب» ، بين الوعي والوجود ، بين الارادة الفردية والارادة الجمعية ، حيث ترتبط فكرة الحرية الهيجلية بقيم ملزمة تصدر عن الخارج كما ويصبح « عالم القيم الاجتماعية» هو عالم منفصل عن عالم الذات ، ويصدر عن عالم الموضوعات القائمة في بنية المجتمع . وتعتبر هذه القيم الموضوعية ، هي قيم ملزمة من جهة ، كما أنها قيم تحرر الشخصية الانسانيه من الخضوع لسائر النزعات والاهواء ، من جهة أخري .

ويحدد هيجل دور الارادة الموضوعي بأنه يقوم بوظيفة التوافق أو التطابق بين الارادة الذاتية الفردية ، والارادة الكلية المطلقة ، ومن ثم يتطابق السلوك الفردي مع الواقع الموضوعي . لأن هذا الواقع الموضوعي ، هو بمثابة ذلك « الواقع الإجتماعي » الذي يخلقه مجموع الأفراد ، ويتحقق في واقع ذلك الكل المشخص في الاسرة والمجتمع والدولة .

ولما كان ذلك كذلك ، فان الأخلاق الموضوعية عند هيجل تؤلف مثلثاً جدليا أضلاعه الأسرة التي تمثل « الفكرة » في الحقيقة الجدلية فنظر اليها على أنها الموضوع أو الفكرة . أما المجتمع فهو الضلع الثاني الذي يمثل « نقيض الفكرة أو نفي الموضوع » ، والدولة هي ذلك « المركب الكلي » الذي يجمع بين النقيضين ، ويؤلف ما بين الأسرة والمجتمع ، أو

الفكرة ونقيضها ، ومن ثم صدرت «الدولة» كي تحقق الضلع الثالث والنهائي في الحقيقة الجدلية ، حتى يكتمل « هذا الثالوث المؤلف من الاسرة والمجتمع والدولة في مثلث وحيد » .

والاسرة عند هيجل ، هي بمثابة « الروح الاخـــلاقية الموضوعية » أو المباشرة ، والمجتمع هو مصدر الالزام والجزاء . أما الدولة فهي «الحقيقة العينية المشخصة » التي تفرض قيم الاخلاق الموضوعية ، كما تفرض السلطة في المجتمع السياسي . ومن ثم كانت الدولة عند هيجل هي شخصية أخلاقية مقدسة ، أو هي « وحدة ميتافيزيقية متعاليـة » ، تلتزم بالقيام بوظائف العقل والدستور كما تأخذ بالحكم الملكـي المستنير ، القائم على العدل بالاشراف على السلطة التنفيذية ، ووضـع القيود التي تحـدد سلطان الملك المستنير ، ولذلك يحقق الدستور والبرلمان حالة التوازن بين حاجات الدولة، وحاجات المواطن، وهذا هو السبب الذي من أجله نظر هيجل الى «النظام الملكي البريطاني» على أنه المثل الأعلى للنظم الدستورية في العالم .

وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن الاخلاق الاجتماعية ، تنقسم عند « هيجل » الى أقسام متكاملة تربط بين الفكرة والنقيض والمركب بينهما . فهناك أخلاقيات للاسرة وللمجتمع وللدولة . والأسرة هي المظهر الأول للحياة الاخلاقية، لأنها نواة المجتمع ، وهي كمؤسسة إجتماعية تعتمد على نظم أساسية هي الزواج والملكية والميراث والتربية education .

والزواج كنظام اجتماعي هو واجب خلقي ورابطة اجتماعية ، بمعنى أنه إتحاد روحي بين زوجين حتى لا يخضع الإنسان الفرد للعزلة والأنانية ولذلك

يؤكد هيجل على الزواج المونوجامى Monogamy « الذى هو زواج الرجل الواحد للمرأة الواحدة » ويرفض الزواج بالعقد المدنى الذى يقول به استاذه « كانط Kant » لأنه زواج « لاأخلاق » ، كما أنه أنانى يقوم على النزوة والهوى. أما الزواج الاخلاقى الحق، فهو « وحدة روحية » يتنازل فيها كل زوج عن أنانيته ، ومن هنا كان الزواج الهيجلى فعلا أخلاقيا ، وليس مجرد إشباع لشهوة بهيمية.

تلك هى الجوانب الروحية والاخلاقية للأسرة ، أما المجتمع المـدنى عند هيجل فهو « وعاء » أكبر ينتقل اليه الإنسان الفرد ، بعد التربية الاخلاقية التى يمر بها داخل الإطار الصغير للأسرة ، حيث تظهر وتتعقد العلاقات والمصالح فى المجتمع ويرتد الانسان إلى « ذرة إجتماعية » ، تعيش فى خضم هائل هو المجتمع بفئاته وطبقاته التى تشبع حاجات الفرد الفسيولوجية ، كما تشبع حاجتـه إلى الأمن وهى ضرورات سيكولوجية وأخلاقية .

أما « الدولة » وهي المركب بين الأسرة والمجتمع ، فهى التحقيق الفعلى للفكرة الأخلاقية ، حيث تعارض الدولة كل الاهـواء والنزوات الفرديه ، ولذلك كانت الارادة الحقيقية للانسان الاخلاقى عند هيجل « هى تلك الارادة التى تصل الى تحررها الكامل داخل إطار الدولة » .

وهناك « بعض نقـاط الضعف الشديدة » التى تعانى منهـــا وجهة النظر الهيجلية ، فلم يوفق هيجل بين الحرية الفردية والارادة الجماعية ، كما أن العقل

الذى يوجد فى التاريخ ، لا يستتبع التأكيد على أن يكون التاريخ معقولا دائماً. فقد تسيطر على التاريخ قوى وإرادات « لامعقولة » . وبالاضافة الى كل هذه الانتقادات ، نجد أن افتراض الارادة العقلية للدولة واتحادها مع الارادة الخلقية للذات الفردية ، إنما هو إفتراض ميتافيزيقى ، وهو « تفاؤل هيجلى » لا يؤيده الواقع أو التاريخ . وختاماً ، فقد أكد تاريخ النظرية الخلقية أن فلسفة هيجل ونظراته الأخلاقية والسياسية ، قد تمخضت وصدرت عنها، أشد النظم السياسية والادارية استبداداً وتحكماً ، فقد تمثلت سمات الدكتاتورية وملامحها بوضوح فى النظم الفاشية والنازية .

مثلث جدل التاريخ :

لقد بدأ مثلث جدل التاريخ فى الظهور ، بداية نقـــدية Critique وترنسندنتالية فى ميتافيزيقا كانط ومقولاته الصورية ، ثم تطور « مثلث الجدل » عند هيجل الذى اصطدم بالمنطق الكانطى الصورى ، ورفضه وأنكره حيث لم يلتفت كانط إلى تاريخ الفكرة وفحواها ، وإنما التزم فقط بصوريتها وفراغها.

فأصبح « المثلث الهيجلى » جدلياً Dialectique ملتزماً بخصوبة التـاريخ وفحوى ماضى الفكرة . وهنا يصطدم هيجل بفكرة ضرورة إشتقاق المقولات بعضها عن بعض ، إشتقاقاً ضرورياً ، يلزمنا بتتابع منطقى لها يجعلهـا تتفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة المنطق وحده .

ولقد ميز « كانط » بين « الحـــكم التحليلى » « والحكم التركيبى »

يؤكد هيجل على الزواج المونوجامى Monogamy « الذى هو زواج الرجل الواحد للمرأة الواحدة » ويرفض الزواج بالعقد المدنى الذى يقول به استاذه « كانط Kant » لأنه زواج « لاأخلاق » ، كما أنه أنانى يقوم على النزوة والهوى. أما الزواج الاخلاقى الحق، فهو «وحدة روحية» يتنازل فيها كل زوج عن أنانيته ، ومن هنا كان الزواج الهيجلى فعلا أخلاقيا ، وليس مجرد إشباع لشهوة بهيمية.

تلك هى الجوانب الروحية والاخلاقية للأسرة ، أما المجتمع المدنى عند هيجل فهو «وعاء» أكبر ينتقل اليه الإنسان الفرد، بعد التربية الاخلاقية التى يمر بها داخل الإطار الصغير للأسرة ، حيث تظهر وتتعقد العلاقات والمصالح فى المجتمع ويرتد الانسان إلى «ذرة إجتماعية» ، تعيش فى خضم هائل هو المجتمع بفئاته وطبقاته التى تشبع حاجات الفرد الفسيولوجية ، كما تشبع حاجته إلى الأمن وهى ضرورات سيكولوجية وأخلاقية .

أما « الدولة » وهي المركب بين الأسرة والمجتمع ، فهى التحقيق الفعلى للفكرة الأخلاقية ، حيث تعارض الدولة كل الاهواء والنزوات الفرديه ، ولذلك كانت الارادة الحقيقية للانسان الاخلاقى عند هيجل «هى تلك الارادة التى تصل الى تحررها الكامل داخل إطار الدولة » .

وهناك « بعض نقاط الضعف الشديدة » التى تعانى منها وجهة النظر الهيجلية ، فلم يوفق هيجل بين الحرية الفردية والارادة الجماعية ، كما أن العقل

الذى يوجد فى التاريخ ، لا يستتبع التأكيد على أن يكون التاريخ معقولا دائماً. فقد تسيطر على التاريخ قوى وإرادات « لامعقولة » . وبالاضافة الى كل هذه الانتقادات ، نجد أن افتراض الارادة العقلية للدولة واتحادها مع الارادة الخلقية للذات الفردية ، إنما هو إفتراض ميتافيزيقى ، وهو « تفاؤل هيجلى » لا يؤيده الواقع أو التاريخ . وختاماً ، فقد أكد تاريخ النظرية الخلقية أن فلسفة هيجل ونظراته الأخلاقية والسياسية ، قد تمخضت وصدرت عنها، أشد النظم السياسية والادارية استبداداً وتحكماً ، فقد تمثلت سمات الدكتاتورية وملامحها بوضوح فى النظم الفاشية والنازية .

مثلث جدل التاريخ :

لقد بدأ مثلث جدل التاريخ فى الظهور ، بداية نقـــدية Critique وترنسندنتالية فى ميتافيزيقا كانط ومقولاته الصورية ، ثم تطور «مثلث الجدل» عند هيجل الذى اصطدم بالمنطق الكانطى الصورى ، ورفضه وأنكره حيث لم يلتفت كانط إلى تاريخ الفكرة وفحواها ، وإنما التزم فقط بصوريتها وفراغها.

فأصبح « المثلث الهيجلى » جدلياً Dialectique ملتزماً بخصوبة التـاريخ وفحوى ماضى الفكرة . وهنا يصطدم هيجل بفكرة ضرورة إشتقاق المقولات بعضها عن بعض ، إشتقاقاً ضرورياً ، يلزمنا بتتابع منطقى لها يجعلهـا تتفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة المنطق وحده .

ولقد ميز « كانط » بين « الحـــكم التحليلى » « والحكم التركيبى »

« والحكم التركيبي الأولى ». أما الحكم التحليلي فهو «لا يضيف شيئا جديداً» الى الموضـــوع ، أى أنه حكم « غير مخصب » ، ولكنه حكم « ضرورى necessa y ».

وعلى العكس من ذلك ، فيضيف الحكم التركيبي إلى موضوعه جديداً ، وذلك استناداً الى التجربة، ومع ذلك فان الحكم التركيبي «حكم غير ضرورى»، فى حين أنه « مخصب » أما « الحكم التركيبي الأولى » ، فيجمع بين ميزتى النوعين السابقين ، وهما الضرورة والاخصاب ، في وحدة أعلى هى التركيب بين ماهو «ضرورى» فى الحكم التحليلي، وماهو « مخصب» فى الحكم التركيبي، فأصبح الحكم التركيبي الأولى ، ضرورياً ومخصباً .

وتحقق كل فكرة ذاتها بما ينفيها ، فان « الإنا المطلقة Le moi abs lute» عند « فختته Fichte » ، وهى الذات الإلهية ، التى لا يمكن أن تحقق وجودها كاملة ، إلا بأن تعارض ذاتهـا بما ينفيها ، أى « باللا أنا Le non moi » ، وهكذا خلقت الذات المطلقة ، والعالم المحدود ، وصدر « الوجود النسبي » عن « الوجود المطلق » .

ولقد جعل إثنان من كبار معاصرى هيجل، وأعنى بهما « شلنج Schelling» و« فختته Fichte » من ثالوث الفكرة والنقيض، الى ما يتفجر منها ويفيض، وهو المركب بين الفكرة والنقيض ، فجعلا من هذا الثالوث إطاراً نظرياً لما إتخذاه من أنظار وأنساق ميتافيزيقية .

ولا مشاحة فى أن ماركس ، قد إستفـــاد من اكتشاف هيجل لمقولة التناقض ، ولفكرة المركب Synthèse ، حين يأتلف الضدان فى وحدة أعلى ، وأكثر خصوبة ، وربما إستفاد هيجل إيضا من « كانط » حين فتح أمام المنطق طريقاً جديداً ، عندما أكد استاذه « كانط » إمكان الإئتلاف بين الضدين فى وحدة أعلى .

من « عصر الرق » الى عصر « الصناعة » :

ولا شك أن هيجل هو فيلسوف من فلاسفة التاريخ ، فهو مكتشف مقولة التنـاقض وأثرها التطورى فى الحركة الجدليـة ، ودفع عجلة التاريخ ، من أجل تحقيق فكرة المثلث وأضلاعه . ولكى يطبق هيجل نظريته فى المثلث الجدلى الخالد، بين الفكرة ونقيضها والمركب بينهما .[١] حاول أن يؤكد على أن منطق التاريخ هو محرك الجدل ، ومنطق التاريخ هو ببساطة « منطق الأحداث » ،

---

(١) ومثل هيجل على ذلك ، ما قام به الفكر الألمانى الكانطى ، حين ألف وجمع بين الفكر الفرنسى العقلى ، والفكر الإنجليزى الامبيريقى ، فى فلسفة نقدية وحيدة تجمع بينهما . ويسوق هذا المثال المؤرخ الهيجلى « هربرت ماركيوز Herbert Marcuse » فى كتابه « العقل والثورة Reason and Revolution » والذى أصدر له عنواناً ثانوياً ، « هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية Hegel and The Rise of Social Theory. » ولقد نقل هذ الكتاب الممتع الى اللغة العربية ، الدكتور فؤاد زكريا .

ومنطق الحركة الاجتماعية التى تحدد « منطق الإنسان » وتفرض « ثقافته » وترسم أسلوب حياته .

وإذا كان الانسان فى منطق التاريخ هو مجموع رغبات وارادات وشهوات حية . حيث تميل الطبيعة الإنسانية نحو التسلط والرغبة فى التملك ، حتى يصبح الإنسان معترفاً به وبارادته وقوته ، وبطبقته وبمكانته ، حين يتميز الانسان أو يعلو بالنسبة للاخرين وفى نظرهم « بكيانه وذاته ووجودة » .

والإنسان يريد « السيادة » التى يعترف له بها الناس ، ومسلك ، أو أسلوب « السيادة » ، هو مسلك النضال ، أما اسلوبها فهو اسلوب الصراع ، وينتهى النضال والصراع والحرب ، بقضاء فريق على آخر وسيادته وتسلطة ، فيعترف المغلوب بسيادة المنتصر ، كما يرضى المهزوم بالهزيمة ، لكى يضمن حياته ، فيفضلها على الغلبة والسيادة .

والانسان الحر إذا ما حكم عليه بالهزيمة والقهر ، حتى يستطيع أن يعيش ويستريح وينعم ، يصبح « عبدا » ، حين يرضى بواقعه ، ولا يخاطر من أجل السيادة أو الحرية . ومن هنا تظهر طبقة السادة وطبقة « العبيد » . وتعمل الأولى بدافع « القهر » ، وتعمل الطبقة الثانية بدافع « الخوف » .

ومع تطور حركة التاريخ ، يبدأ الصراع بين « السادة » و « العبيد » ، حين يشعر العبد بعبوديته وإذلاله ، فيطالب بالحرية ، وفى نفس الوقت يشعر السيد بالسيادة ، ويطالب بالاعتراف الدائم بصلفه وكبريائه واستعلائه .

ولا شك أن إعتراف العبد بسيادة « السادة » ، إنما يقتضي منه القيام

بخدمتهم ، حين يكلف العبد بالأعمال . وليست « الخدمة » هى مجرد بذل المجهود للقيام بأعمال لها ضرورتها الحيوية والاستهلاكية فى الحياه اليومية ، بل من شأن « الخدمة » أن تصبح فى يوم ما « عملا work » ، أو حتى « صناعة industry » .

وهنا يكون من شأن « العبد » أن يتحول فى يوم ما ، إلى « عامل » أو « صانع » . وهذا هو بالضبط ما حدث بالنسبة للزنوج والملونين فى الولايات المتحده الأمريكية ، وبخاصة فى ولايات الجنوب ، حين تحول « الانسان الزنجي » من حالة الاسترقاق ، فحطم حاجز العبودية ، فلم يعد يشعر الزنجي كعبد اشتراه سيده ، بل كعامل أو كصانع يعمل حراً بعرق جبينه .

فلقد بدأ التحول والثورة فى باطن العبودية والاسترقاق ، كما بدأ الصراع والجدل ، فنتج عن هذا « الصراع الباطنى » منطق جديد للتاريخ حين يشعر العبد « بالثورة الداخلية » وعندئذ فقط تتحول « خدمات » العبد إلى « عمل » منظم . وقد يثور العبد ويستمر فى الثورة ، حتى تتحول « الحرف البسيطة » التى تدور حول تربية الخيول و « المهن الكادحة » كالحدادة وصناعة العربات ، تلك التى سادت وإنتشرت ، ثم تطورت إلى أعمال يدوية مريحة وآلية . ولقد استمرت الثورة فعلا ، فحرر العلم Science « العمل والعمال » حين أحال « العلم » العمل الآلي إلى « صناعة industry » و « إنتاج Production » :

فالحرية كانت هى المحرك الأساسى لتطوير « طبقة الخدمة » إلى « طبقة العمل » ، وبالعمل تحرر « العبد من الخدمة » .

فقد كان العمل هو ثمن الحرية ، وكانت الحرية هي ثمرة العمل ، فدفع

العبيد من أجورهم ما يعطيهم « وثيقة الحرية ». فلقـد كان العبد فيما مضى « خادماً للسيد وللطبيعة» ، إلا إنه إجتهد وكافح لـكى يصبح « عاملا » أو خادماً للطبيعة فحسب . وهو الآن كعامل إنما يقوم بأعمـال ، لاتتصل به أو بأغراضه . وقد لاتشبع حاجاته أو لذاته الشخصية ، بل وقدلاترضيه هو نفسه، فهى أعمال تحقق أغراض الآخرين ، وترضى السادة «من ذوى الياقات البيضاء» من «أصحاب ومديرى العمل » وتشبع نهمهم وحاجاتهم ولذاتهم الشخصية.

والعبد فى أثناء خدماته وأعماله ، ومن خلال جهوده وسعيه ، إنما يجرد ذاته من رغباته الطبيعية ، ومن طبيعته الحيوانية . لـكى يحصل على إرضاء « السادة » حين يقوم بتحويل الأشياء وجعلها قابـلة للاستهلاك ، وهنا يظهر للعبد « نوع من السيادة على الطبيعة » ، فيشعر « بنوع من الحرية » ، وبخاصة حين ينظر العبد إلى العمل ، وإلى نتائج عمله وصناعته ، وهو حر أيضا فى إمكان تحسينه وتقدمه وتطويره . فيحاول أن يتقن الصنعة ، فيحترف المهنة ، وقد يصبح «صانعا دقيقا وماهراً » حين يتحضر العبد ويعمر « العامل»، ويبنى المصانع ،فيدخل العمل « مرحلة الصناعة».

وما يعنينا من كل ذلك هوأن هيجل ، يعالج على نحو جدلى ذلك التناقض القائم بين « السيد » و « العبد » ، فشرحه فى كتابه « فينومينولوجيـا العقـل The Pheromenology of Mind » الذى كـتبه هيجل فى مدينة « يينا Jena » بينما تدك مدافع نابليون ، معاقل العبودية لتحرير الانسان ، وتطبيق مبادىء الحرية والاخاء والمساواة . وكلها قرارات اتخذتها الثورة الفرنسية ، فكتب « هيجل » عن احتمالات تحرير العبد من استغلال الانسان . حيث أن مدافع نابليون التى جاء بها من أجـــل التحرير ، هى من صنع « العمال » .

فالصناعة هي التي تحرر الانسان ، وتؤسس الدولة المعاصرة .

وتقوم « الدولة العصرية » على الحرية والصناعة ، ولا تظهر الحقيقة عند « هيجل » إلا بفضل تلك الحركة التقدمية المتفائلة التي أدت إلي حصول العبد على الحرية. والفارق الجوهرى بين هيجل من جهة ، والماركسيين أو اليساريين من جهة أخرى ، هو أن هيجل يرى فى الصناعة « وسيلة لقيام دولة عصرية حرة » . بينما يرى « اليساريون فى الصناعة وينظرون اليها ، « كمجال للحريه وليست وسيلة لها » وبخاصة حين نظروا إلى دولة العمال والصناع ، علي أنها « دولة الأحرار » .

علم الاجتماع يرصد ظواهر الفكر:

لاشك أن نظرية كانط فى أشكال الاحكام هى التى أعدت للجدل الهيجلى ، الذى يستند إلى مايتفجر من الفكرة ونقضيها وما يؤلف بينهما . ولا مشاحة فى أن كانط بفلسفته النقدية وأحكامه التركيبية الأولية أو نزعته الصورية الترنسندنتالية قد دفعت بالجدل الهيجلي الي الظهور على مسرح الفكر الفلسفى .

ولقد اكتشف هيجل التناقض الذى يعمل فى قلب الوجود ، كحركة مضادة للهوية والذاتية . فاكتشف بذلك دور التناقض فى تطور الفكرة وتاريخها . ففى مقدمة « فاوست » لجوته ، نجد أن دور « مفيستوفيل » هو دور الروح الشريرة المدمرة ، كما نلحظ جوته حين يقول « إن دور هذه الروح المدمرة التى تنفى وتهدم » ، إنما هو فى نفس الوقت دور « تقدم » و « تطور » و « بناء » .

ولقد قام ماركس بتطبيق مكتشفات « هيجل » و « جوته » ، كما حاول بالنسبة

للمتناقضات الاجتماعية ، أن يوفق بين « الانانية » و « الغيرية » ، كما أكد دور التناقض بالنسبة لتطور المجتمعات وتاريخها ثقافيا وحضاريا . وفي نفس الوقت أكد ماركس على وجود « هذا التناقض الاجتماعى والاقتصادى » ، ودوره في الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبورجوازية .

والأمر عندى ، يتمثل في أن علم الإجتماع حين يرصد ظواهر الفكر ، إنما يؤكد على أن النزعة النقدية الكانطية ، كانت مصدراً خصباً فى بعث النزعة الهيجلية ، كما أصبحت الهيجلية هى المفتاح الرئيسى الذى بفضله نستطيع أن نطرق أبواب الماركسية . على اعتبار أن الفكر الهيجلى هو الطريق الوحيد الذى يوصلنا الي باطن الفكر الماركسى فكانت الهيجلية مبعثاً لظهور قضايا علم الاجتماع الماركسى .

فلم يكن « ماركس » إلا « هيجل » نفسه ، وقد تجرد عن « رداء المثال » ، وتخلص من « قشرة الشكل » ، وألقى بظاهر صور الافكار ، والتفت الماركسى فقط الى مضامينها التاريخية ومحتوياتها المادية .

ولم يكن « هيجل » مثالياً ، إلا لانه قد أدار حول الفكر « فلسفته الديالكتكية » ، وبذلك أقام الجدل فى إطار مستوى الفكرة ، وفي داخل نطاق المنطق الجدلي . أما تلميذه النجيب « كارل ماركس » فقد أقام جدله على أرضية الواقع الصلب ، حين تصدر الجدلية الماركسية « مادية الاصل والفحوى » ، فلقد أخرج ماركس « الجدلية الهيجلية » من نطاق العقل المحدود ، فاذا بها « حية تسعى فى دنيا المجتمعات » ، وأصبح الجدل اجتماعياً وطبقياً وثقافياً ، وتبدل تقدم الفكر الي تطور المجتمعات التى يحكمها جميعاً مثلث الجدل ، بما يحويه من صراع يعمل فى قلب الوجود الاجتماعي .

ولقد رفضت الماركسية القول بروح التاريخ ، كما رفضت المطلق

Absolute وأنكرت النهائى Final والمقدس Sacred ، فليس هناك فى الديالكتيك الماركسى ، الا الحركة الدائمة التى لاتنقطع ، حركة الدمار المحتوم على كل شىء وكل فكرة ، وتلك هى حركة الصيرورة Becoming والفناء ،التي هى حركة التصاعد أبداً،ودون توقف،مماهوأدنى الي ماهو أعلى

وإذا ماعقدنا المقارنات ، بين « هيجل » و« كانط » فيما يتعلق بموقفهما من « نظرية المعرفة » أو « الإيستمولوجيا » ، نقول لقد « أبصر » هيجل المعرفة، بينما « شيدها » كانط في عقله . حيث شاهد هيجل المعرفة وهى تنبنى وتتكون خلال عملية التاريخ بانبثاقها وصدورها كنتاج إنسانى Human Product . إلا أن كانط حين شيد نظريته للمعرفة ،لم يلتفت،إطلاقاً إلي « حركة الإنسان » فى مساره وإنطلاقه ،في تقدمه وصراعه أثناء تدفق زمان التاريخ . وهذا ماميز فلسفة هيجل وجعله فيلسوفاً للصراع والجدل والتاريخ .

فلم يأخذ كانط فى إعتباره « تجربة الإنسان » ، ولم يدخل فى حسابه تاريخ البشر » ، بينما إهتم هيجل بهذا التاريخ كل الاهتمام . فاللغة مثلا كنسق من التصورات ، ولكنها أداة يستخدمها الناس ويتناقلونها « كوسيلة للاتصال والتفاهم»، بالاضافة إلى أنها نتاج احتكاك الانسان بالآخرين .ولقد بلغ هيجل إلى أبعد الآماد أثناء مشاهدته لتجربته ورؤيته لواقعه، وفي إعتباره المعرفة كنتاج للتجربة الإنسانية . وذلك حين تصور « الواقع » معقولا ، على إعتبار أن «الروح Spirit » إنما يكشف عن ذاته ، وأن الواقع الخارجي ،هو من اسقاط Projection الروح الموضوعي . وغالباً مايكون هذا الواقع الخارجي هو الصورة التى تبرز في إطارها«عالم الثقافة World of Culture »

هذا العالم الذى يخلقه « روح الشعب Volksgeist » الذى عنه تصدر القيم والأساطير وتنبثق التقاليد والتصورات (١).

وبذلك وضع هيجل في إعتباره ، الالتفات إلى التاريخ ، والنظر إليه كعملية process ، بمعنى أن يكون التاريخ في فلسفة هيجل ، هو العملية التى بفضلها يتقدم الإنسان وينمو الجنس البشرى ويتطور .ففى التاريخ توجد كل محاولات الإنسان وتجاربه ، حتى يمكنه من خلال تجاربه أن يؤكد ذاته وأن ينمي قدراته وطاقاته . والتاريخ هاهنا ، هو « تاريخ الروح » أوماضى العقل،حين يحقق ذاتيته ويفجر قواه وفاعليته ، ويكشف عن واقعه الخارجى باسقاط الروح الموضوعى على ذاته ، وبالتالي يربى الإنسان نفسه بنفسه ، ويعلم ذاته ، فيسلك سلوكاً إجتماعياً معقولا يتفق مع عالمـه الخارجي ، الذى هو عالم الثقافة Culture .

وفى هذا العالم فقط ، يستطيع الإنسان أن يسلك ككائن عاقل ، فلا يمكن أن نتصور « وجود المجتمع » أو قيام الثقافة ، دون وجود إنسان ، أو قيام كائن عاقل مسبق . حيث أن الإنسان العاقل هو مصدر كل ثقافـة ، كما أن الثقافة هي أيضا نتاج مباشر لوجود الإنسان العاقل. ولم يشر هيجل على ما فعل ماركس إلى الوعي Consciousness » أو حتى إلي « الوجود الاجتماعى Social existence » وإنمـا ركز فقط على « الروح الموضوعي objective Spirit » ويتضمن ذلك الروح الموضوعى كل ما يتصل بقواعـــد المجتمع

(1) Blondel Ch., Introduction a la Sociolgie Collec. A Colin paris 1925. p. 51

والنظم الاجتماعية Sccial institutions ، وما يتعلق بالأساليب التقليدية للسلوك Conventional modes of behaviour .

هذا عن الروح الموضوعى، أماعن «الروح الذاتى Subjective Spitrit» فيتألف من طرق الفكر واتجاهات العقل والوجدان . ويؤثر كل من الروح الموضوعى والروح الذاتى على نحو تبادلي ، فلا يبقى أحدهما دون الآخر ، كما تربطها علاقة تساند وتعامد من جهة ، وتأثير متبادل من جهة أخرى . حيث يؤثر الشعور السائد في قواعد ونظم المجتمع ، كما تؤثر بالتالي أساليب السلوك التقليدى فى اتجاهات العقل وأنماط الفكر . وإذا كان أفراد المجتمع يستطيعون الحياة في علاقات إجتماعية متبادلة ، وإذا إستطاعو أن يكونوا بعض الاهداف والمقاصد المشتركة ، فلابد أن يتوافر عنصر « الانسجام Harmony » الذى يحقق التكامل والاتساق بين الروح الموضوعى والروح الذاتى . وليست العلاقة بينهما « ثابتة » ، وليس الإنسجام أبدياً ، فهناك عناصر الهدم والتغير ، تلك التى تنشأ من تناقضات Contradiction تقوم بين سائر العناصر والأجزاء ، ويتجه التناقض دائماً نحو الحل Solution ، عن طريق إزالة الصراع وحل التناقض أو رفع التعارض .

ومن هنا يحدث التقدم بعد أن يزول التوتر Tension ، ويتوقف الصراع والجدل . إذ أن الجنس البشرى إنما يتطور ويتقدم ، بحكم التناقض ، ونظراً لوجود التعارض والصراع . ولاشك أن التطور البشرى ، هو فى واقع الأمر تقدم « جدلي dialectical » ، أو هو تطور « حركى نشط » ويعبر هذا التقدم عن ذاته فى شكل مناشط إجتماعية Social activities ، تكون مستمرة أبداً ، كما وتدفع حركة التطور دوماً نحو الأمام .

ولقد رفض الماركسيون تصورية « هيجل » عن « الروح اللانهائى » ، فى عملية التحقق الذاتى ، نظراً لما فيها من تجريدات ميتافيزيقية ، ومتاهات فلسفية ، بينما وافقوا على الأفكار الأساسية للنظرية الهيجلية ، مثل الجدل والتناقض . كما وافق الماركسيون على موقف هيجل بصدد الإنسان والمجتمع والتاريخ . فمن المتفق عليه مثلا بين الماركسية والهيجلية ، أن قدرات الإنسان ـ التي تميزه عن سائر الحيوان ـ هى قدرات متطورة بالضرورة ، حين تتغير وتتبدل على مر الزمان ، نظراً لاحتكاك الإنسان الدائم بالطبيعة ، وإتصاله الدائب بالحياة والمجتمع ، خلال تقدم حركة التاريخ .

ومن المؤكد مثلا ، أن الأساليب التقليدية للسلوك الإنسانى ، هي نتاج مناشط الإنسان وقدراته ، كما أنها أيضا نتيجة حتمية لاتصال الفكر المستمر بالواقع الاجتماعى واحتكاكه بالبيئة الطبيعية . ولاشك أن التمييز الذى وضعه هيجل بين « الروح الذاتى » و « الروح الموضوعى » ، إنما يتصل إلي حد بعيد بذلك التمييز الماركسى الذى ينفصل بين « الوعي» و « الوجود الاجتماعى» حيث يستخدم هيجل كلمة « الروح Spirit » كي تصدق على النظم وأنماط السلوك من جهة ، ولكى تصدق أيضا وفى الوقت عينه ، علي سائر المعتقدات والتصورات والمشاعر العامة . بمعنى أن هناك رابطة جوهرية بين الروح الموضوعى والذاتي ، حيث أن النظم هى « أنماط من السلوك» من جهة ، كما أنها من جهة أخرى « قوالب من الفكر والمشاعر » قد صيغت فى قواعد مرعية وعامة . بالاضافة إلي أننا نجد فى كل نوع من « النشاط الاجتماعى » إنما يتوافر لدينا عنصر « الوعى » ، وهو نوع من التفكير المرتبط بالاشياء والمتصل بالوجود .

هيجل والأيديولوجيا :

إلا أن هيجل لم يستخدم اصطلاح « الوجود الاجتماعي » الذى يتحكم في الوعي. ولم يحدثنا إطلاقا عن «الايديولوجيا» تلك الكلمة التى اصطنعها ماركس وألح عليها كل الالحاح باعتبارها المفتاح الوحيد لفهم الإنسان والمجتمع والتاريخ. ولكننا نلحظ أن التصورية التى استغرقت جانباً كبيراً فى فلسفة هيجل ، هى « التصورية العالمية » أو ما يطلق عليه هيجل اسم weltanschauung ليقصد بها «معنى « التصورية الكلية للعالم» .(1) ولا يمكن أن يحصل على هذه التصورية الكلية المطلقة سوى « كائن عاقل مفكر Rational Being » حيث أن فهم النظم وتحليل الأفكار فى ضوء علاقتها بعضها بعضاً ، ودراسة ماضيها وكيف تنشأ وتطور ، كل هذه جوانب تعتبر من أخص خصائص الإنسان من حيث هو « كائن مفكر».

بمعنى أن النظرة الكلية للانسان وموقفه من العالم ، وتفسيره للتاريخ ، انها لا يتحقق كل ذلك ، الا بشروط « الوعى » تلك التى تتوافر فى الإنسان من حيث هو كائن « يفهم » و « يحكم » و « يعى » ، ويستخدم أفكاره ويحدد أهدافاً خاصة يستطيع تحليلها وتعليلها وتفسيرها ، من زاوية موقفه ونظرته الكلية للعالم . اذ أن هناك تصورية للعالم ، أو نظرة للوجود ، يستطيع الإنسان من خلالها أن يضع نظاماً للأشياء . ومن شأن هذا النظام التصورى للوجود، أن يرتبط برباط وثيق بنسق الفكر واللغة language . حيث أن الفكر يصبح بلا وظيفة اذا لم يتصل بالعالم أو يرتبط بالأشياء ، كما تصبح اللغة ناقصة عرجاء إن لم تنتعش بحركة الوجود وتلتحم بتيار التاريخ الاجتماعى .

---

(1) Mannheim, Karl., Essays on Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan Paul. London, 1952 p. 38.

وبهذا المعنى أصبح الفكر البشرى ظاهرة تاريخية ، ونتاج جمعي يتوقف على شروط البيئة وظروف الثقافة Culture ، كما يستند الفكر أيضا الي مواقف اقتصادية تؤكد المصالح المادية ولذلك كانت « المنفعة » هي الخلفية الأصلية التي تختفي وتستتر وراء سائر الايديولوجيات الاقطاعية والبورجوازية، ويكفي أن نرفع هذا الستار النفعي الجشع، حتى تنكشف تلك الايديولوجيات، وهذا هو أسلوب الماركسي في دراسة الايديولوجيا ، بالكشف عنها ، حين تفصح عن نفسها ، وتصبح عارية عن ظاهرها الفكرى، ولا ينكشف لنا في أيديولوجيا البورجوازية سوى باطنها النفعي» ويرى الماركسي في النفعية « فلسفة للخنازير» على حد تعبير الفيلسوف نيتشه Nietzsche » حيث تتميز النفعية بالحرص الممزوج بالجبن لتحقيق المنافع والمآرب .

وعلى العكس من ذلك ، فقد أثبتت كتابات مانهايم أن « المنافع » ليست هى الدوافع الوحيدة للسلوك والمواقف البشرية ، وأن « المصلحة » ليست هي القنطرة الفريدة التى تصل العقل بالوجود ، والفكر بالواقع . ففى ميدان الفن مثلا ، نجد أن المنفعة ليست من عناصر « الخلق الفنى » ، ذلك الذى تتوافر فيه فقط بعض «القواعد و الشروط الصادرة عن ظروف المجتمع و التاريخ». على اعتبار أن الفن مهما حلق بعيدا فى عالم الخيال ، لوجدنا أن العناصر الاجتماعية كامنة بالضرورة فى عملية « الخلق الفنى» بمعنى أن«الإنسان والمجتمع والتاريخ» ، هي عناصر ضرورية لتكوين اتجاهات الفن ومذاهبه .

فكرة النسبية والايديولوجيات :

لقد رفض التاريخيون فكرة الإنسان الصورى أو المنعزل ، وأنكروا تصورية كانط غير الواقعية ، تلك التى تنظر إلي الإنسان على أنه كائن مجرد abstract ، والى عقله على أنه عقل خالص . على حين أننا لانجد إنساناً

بدون تاريخ، ويستحيل علينا أن نجد «عقلا خالصا» فلا يوجد سوى «الانسان المشخص» الذى يحتك بالآخرين ويتأثر بالقيم ويشكل عقله بالتربية وتصاغ شخصيته فى قوالب اجتماعية وصور ثقافية .

فالانسان الواقعى سواء كان فيلسوفاً أم فناناً، ليس كائناً وحيداً منعزلاو «كأنما ألقى فى هذا العالم» ،على مايقول الوجوديون، كما أن الانسان ليس كائنا غريباً يعيش خارج جدران المجتمع أو حدود التاريخ . فاذا ماتناولنا فلسفة الفليسوف مهما كان فى عزلة، وإذا ما عالجنا الخلق الفنى لموسيقار أو أديب أو نحات مهما حلق بعيداً فى برج عاجى، لوجدنا أن الفن قد إنطبع بالطابع الاجتماعى . وأن النتاج الأدبي والفلسفى قد امتزج بالكثيرمن العناصر الثقافية والإجتماعية .

ولما كان ذلك كذلك — فلقد ذهب التاريخيون والايديولوجيون إلى أن الحقيقة نسبية Relative وليست مطلقة، لأن الحقائق إنما تقفز قفزاً من عالم الوقائع الاجتماعية والاحداث التاريخيــة، ومن هنا كانت نسبية الحقائق التى لا تظهر «بشحمها ولحمها» ولا تتكرر بنفس الصورة، هى نفسها، أو بكلمات أخرى لن تتواتر نحوى الظواهر بنفس وبنفس الشكل الموضوعية فى مجتمع آخر، أو فى ثقافة أخرى (١) .

وهناك الكثيرمن الكتابات السوسيولوجية التى تؤكد على الفكرة النسبية، مثل ظهور كتابات لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy- Bruhl ، التى تفصل بين منطق الفكر البدائي ومنطق الفكر المتحضر، ونظرت الى العقلية البدائيــة

---

(1) Stark, Werner. The Sociology of knowledge, Routledge; London — 1960. p. 27.

علي أنها « سابقة علي الفكر المنطقي Prélogique »[١].

وعلى سبيل المثال لا الحصر ، حين تنقلب سفينة فى بحر عاصف ، يظن بحارتهـا ، وهما أن المعونة سوف تأتيهم في الحال . بينما يعتقد البدائيون أن « روحا خبيثة» قد قلبت السفينة ، حيث ينظر البدائى الى الكون نظرة خاصة،[٢] كما يحلل الأحداث والوقائع الفيزيقية تحليلا « غيبياً mystique » ؛ وتلك هى ملامح وسمات العقلية البدائية . والبدائى كم هو فى مسيس الحاجة الى تفسير الظاهرات ، وتعليل الأحداث الطبيعية بمعني أن البدائى لايلجأ الي«الغيبيات» الا لأنه يخفق فى معرفة العلل الحقيقية ، فهو كالمتحضر يستطيع أن « يقارن» وأن « يفسر » بنفس الطريقة ومستخدما نفس المقولات والقوالب .

على اعتبار أن العقلية البدائية ، انها تحمل نفس التصورات والمقـولات المنطقية ، فهى عقلية حاصلة علي «الزمان والمكان والعلية Causality » ولكنها تفسر وتحلل بطريقتها الخاصة ، ووفقاً لأساطيرها وتصوراتها الجمعية . فقـد تلقى المعتقدات البدائية ضوءاً علي معنى « الوجود » ومغزى الأشياء ، فيلجأ البدائيون الي قصص القدماء وأساطير الأولين ، حتي يجدوا تفسيراً للأشياء والموجودات .

ولم يكن ماركس وحده ، هو أول من بشر بالفكرة الأيديولوجية ، وما

---

(١) أنظر فى هذا الصدد — دكتور قبارى محمد اسماعيل «علم الاجتماع والفلسفة» الجزء الأول ، صفحات ٩٣ ، ٩٦ دار الكتاب العربى .

(٢) انظر «نظرة البدائيين الى الكون ، للدكتور أحمد أبو زيد ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثالث ديسمبر ١٩٧٠

يتصل بها من نسبية ، وخاصة حين ترتبط الفكرة بأصولها الواقعية ومصادرها الاجتماعية . فلقد كان « باسكال Pascal فيلسوفاً أخلاقيا ، وعالماً رياضيا ، الا أنه في الوقت نفسه ، قد عبر في عمق وأصالة عن نسبية الفكرة الأيديولوجية، حين قال : « ان ماهو حقيقي في شمال البرانس pyrenees ، هو خاطىء في جنوبها » وحين أعلن باسكال هذه القضية ، لم يكن يفكر في نظريات « أقليدس » الهندسية ، أو حتى في مدار كوبرنيكس Copernicus وأنظاره الفلكية ، وانما كان باسكال يفكر فقط في قواعد الاخلاق وقوانين السلوك الاجتماعي . وفي هذا الصدد يسخر « لينين Lenin » بقوله : « لو أن البديهيات Axioms الهندسية كانت تصطدم بمصالح الناس ، اسعوا بكل تأكيد الي دحضها . كما اصطدمت نظريات الطبيعة بأوهام اللاهوت القديمة » (١) .

وبهذا المعنى الساخر ، قد تتأثر بديهيات الهندسة ونظريات الرياضة ، بالنظرة النسبية، لو أنها اصطدمت بمصالح الناس . فالنسبية اذاً أمر انساني بحت ، يصدر عن مجتمعات الناس وطبقاتهم حين تصطدم مصالحهم وأيديولوجياتهم . تلك هي النسبية الاجتماعية ، التى انطلق منها ماركس ومانهايم ، بالرجوع الي البعد الواقعي للفكر والتصورات، على اعتبار أن الظواهر والأحداث الاجتماعية ، انما تخضع عند ماركس لجدل الواقع وقوانينه . الأمر الذى جعل ماركس ينظر الى القانون والأخلاق وما يتصل بهما من قواعد ومعايير للسلوك الخلقي ؛ على أنها أجزاء متكاملة ومتساندة في البناء الأيديولوجي الاعلي .

---

(1) Lenin, Selected works., Vol : 1. Progress Publishers Moscow. 1967. p. 46.

الأيديولوجيا والفلسفة :

لقد اشتهر « كارل ماركس Marx » بعقد المقارنات ، بين« البناءالاسفل» و «البناء الأعلى » ، حين ربط التاريخ بالمادة ووصل « البناء الأيديولوجي ideological substructure »بالاساس المادى أوالأسفل ، وحين وصل أيضا « الوعى Consciousness » بتلك الشروط الاجتماعية للوجود.واذا ماعدنا الي الوراء لوجدنا أن الفلاسفة الألمان قد أصدروا قبل ماركس ، عدداً من الأفكار والأنظار الفلسفية لتفسير « الفكر Thought »وتحليل « المعرفة Knowledge » . فعقد هؤلاء الفلاسفة زواجاً مقدساً بين «الفكروالواقع »، فوصلوا بين العقل والوجود ، أو بين « الفلسفة » و «التاريخ History » بحيث نستطيع القول،ان « الايديولوجيا » بمعناها الوسيع ،هيإبنةهذاالزواج الشرعي بين « الوعى والمجتمع » ، أو هى وليدة خضوبة الفلسفةالتي نضجت وأثمرت على أرضية التاريخ الإجتماعى ،«فالايديولوجيا هيالفلسفة الشائعة» بين عامة أو أوساط الناس . هى الفلسفة حين تمشى على الأرض وتمرح فى عقـــول البشر ، وتتحقق فى انماط للسلوك . فالايديولوجيا « بناء عقلى intellectual structure » يتصل بأفكارنا ومعتقداتنا ، وأساليب حياتنا ، كما وقـد تتضمن الأيديولوجيا أيضا ، ماهو أكثر من ذلك، حين تشمل كيفية تنظيم المجتمع organ zation of society .

وقد تكون الماركسية واللينينيةLeninism والنازية Nazism ، وحتى البوذية Buddhism وهى أخلاقيات بلا دين ، أو دين بغير إله (١) وكلها

---

(1) Durkheim., Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, F. Alcan - Paris 1912. P. 42.

نماذج من الايديولوجيات ، ideologies ، أو الفلسفات الشائعة ، التي يكون لها رد فعلها على سلوك الناس وتصوراتهم . فلقد كان الراهب البوذي ، الي عهد قريب ، يحرق نفسه حياً ، لكي يظهر تمرده ، ورفضه أو اعتراضه السياسي (١) . ومن هنا تعبر الايديولوجيات عن « تصورات الواقع » و«منطق الوجود الاجتماعي » ، وما يسود في الفكر الشائع بين الناس . فالماركسية واللينينية مثلا من الايديولوجيات التي تحققت في الوقع السياسي السوفييتي ، وفي روح المجتمع الصيني المعاصر ، فأصبحت الايديولوجيا مذهباً في الحياة، يشيع مسرفاً في ماديته بين مختلف الملل والنحل .

وتتعلق الايديولوجيا بالفكرة الشائعة التي تلتحم بالمعتقدات ، وتصل بالاعتقاد الي حد الإيمان . ولذلك سيطرت الايديولوجيات على خيال الناس وتصوراتهم الروحية ، فأصبحت الايديولوجيات ، هي « قوى فكرية » موجهة ، ولها صفة « القسر » و « القهر » و « الضغط » فهي « قوى فكرية ضابطة ومشاعة » ، ومارست الايديولوجيا في نفس الوقت «وظائف اجتماعية Social functions ضرورية كعوامل للضبط control والجزاء Sanction ، فخلقت الايديولوجيا بذلك أنماطاً من « التقليد والتبعية »، فما كان على الناس سوى « الولاء الطاعة » .

وحين تشيع الفلسفة ، أو تسود المذهبية والعقائدية بين سائر الناس ، تصبح الفلسفات والمذاهب والعقائد من الاسلحة الايدلوجية التي يكون لها صدا ا في « إتجا ات الرأي العام » ، حيث تسود وتنتشر وتختلط بالتصورات الجماعية

---

(1) Corbett, Patr ck., ideologies, Hutchinson, 1965. p. 150.

collective representations، ويكون لها أثرها ورد فعلها فى محيط الثقافة وفى تحديد أنماط السلوك .

وتلك حقيقة يؤكدها علماء الاجتماع الثقافى والصناعى والدينى والسياسى، كما يؤكدها فى نفس الوقت «علم إجتماع المعرفة Sociology of Knowledge» ومن هنا يمكننا أن نقول فى الرد على « كارل ماركس » ، أن السلاح الايديولوجى الفكرى هو أقوى الاسلحة وأمضاها ، فليس الاساس المادى Infra - Structure أو البناء الاسفل ، هو الاصل فى التغير الاجتماعى ، وليس « الجوع » هو الدافع الحقيقى للثورة ، ولكن الفكر هو فى واقع أمره « السلاح الثورى الرهيب » فوراء كل ثورة « فلسفة » لتغيير الواقع ، أو مذهب يحرك العقول ، أو « دعوى » تتحكم فى مسلك الجماهير .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد تصبح الايديولوجيا ، هى الدعوى الدينية أو الخلقية التى تجدد القيم فتتحقق فى الفكر الذى يحرك الجماهير ، أو المذهب السياسى الذى يغير السلوك ويبدل الجماعات ، ومن ثم قد تصبح الايديولوجيا أحيانا وهى الثورة التى تقلب الاوضاع بتنمية الانسان ، وتطوير الآمال ، وتغيير الاتجاهات والميول .

فالايديولوجيات لها خطرها الذى لاينكره عالم الاجتماع السياسى ، فيقدر حسابه بميزان دقيق . ولقد ظهرت « النازية Nazism » فى أوائل ثلاثينات هذا القرن وكانت دعوى أيديولوجية مدمره ، ذات سلاح رهيب . فلقد استطاع « هتلر » فى الحرب العالمية الثانية ، أن يقوم بمحاولة تطبيق أول «اختراع عنصرى» كما ووضع عقيدة سياسية ، حين بدأ يخطط لتحقيق مبادىء الفلسفة النازية .

والنازية ، هى «أيديولوجية الصليب المعقوف»، التى اكتسحت أوربا بأسرها، وحاول « هتلر » بالنازية كأيديولوجية جرمانية مضادة لكل الأجناس ، أن يكتسح فى شهور وباستراتيجية الحرب السريعة والخاطفة ، معظم الدول والشعوب الممتدة من باريس حتى ستالينجراد ، كما سيطرت جيوش النازى على هولندا وبلجيكا وفرنسا والنمسا ، بفضل عملية « تجييش enregimenta-tion » الشباب الألمانى كله ، تحت راية النازية ، وبسبب أيديولوجية متعصبة وضيقة الأفق، فالنازية ذات صلف عنصرى، كبرياء أجوف، فهى كأيديولوجية عنصرية تعبر تعبيراً بليغاً عما يسمي « بخرافة الجنس النقى » .

ومن أجل تحقيق هذه الخرافة ، بعثر هتلر فى حرب خاسرة كل طاقات الشعب الألمانى ، وبانهيار الأيديولوجية النازية ، وبفضل تعاون العالم الديموقراطي المتحرر، كانت النهاية المأساوية للنازية، حيث ضحت ألمانيا بالكثير، وضحى الشباب والشعب بكل شىء ، حتى ألمانيا نفسها .

ولقد أخذت المذاهب النازية والفاشية ، وحتى الشيوعية ، بمبدأ عبادة الفرد . ونحن لا ينبغي أن نقدس المبادىء والمذاهب والأشخاص ، ففى هذا تحجر وتأخر . بل علينا أن نقدس فقط « الإنسانية » وأن نحترم «الحرية» ونشجع الذاتية . ومن الغريب أن يكون فى مبادىء الحرية والاشتراكية والديموقراطية نفسها ، الكثير من العيوب وجوانب النقص ، فباسم الحرية حصدت المقصلة فى ثورة فرنسا الكبرى ، رؤوساً ثورية كانت ذات قدر وزعامة ، مثل « دانتون Danton » و«روبسبيير»، وذبحت عالماً كبيراً مثل «لافوازييه» الكيموى المشهور، كما قتلت كاتباً ثائراً، مثل «ترنك» البروسى ، حتى قيل يومئذ إن الثورة الفرنسية، كالهرة التى أكلت بنيها فى حماقة ثورية وباسم

الحرية . وكم أرتكبت الكثير من الجرائم باسم الديموقراطية والاشتراكيـة . وهى مبادىء براقة ، وتأخذ بالأبصار ، وينبغى أن يكون شبابنا منها على قدر من حذر فلا نقف عند حد تقديسها ، وإنما نتقبلها بعقلية متفتحة، فلا نحيطها بهالة نورانية ، كمذاهب أوأفكار هبطت علينا من عليين .وعلينا ألا نأخـــذ بفكرة ما على أنها حقيقة نهائية ومطلقة ، فليست هناك فكرة علمية تحمل كل الحقيقة ، ولذلك وجب أن نناقش كل فكرة ، وأن ننقد فى موضوعية وأمانة كل مذهب . فنرفض ما يجب رفضه ، ونقبل ما يجب قبوله، فمن الديموقراطية مثلا نستطيع أن نأخذ مبدأ إحترام الانسان وتكريم الذاتية ، وهـــذا هو جوهر الفكر الديموقراطي ، أما إذا أخذنا بظاهر الديموقراطية ، فتلك هى الديكتاتورية المقنعة .

أما بصدد الاشتراكية ، فعلينا أن نأخذ بمبدأ « الطعام لكل فم » ، وهذا هو أروع ما فى الفكر الاشتراكى.ولكننا ينبغي ألا نكمم أفواه الناس بالطعام فيصبح الانسان عبداً خاضعاً لمنفعته وشهواته . وبصدد الحرية علينا أن نأخذ بمبدأ تحرير الفكر من الخرافة ، والعقول من معوقات التفكير السليـــم، كالتعصب الدينى الأعمى ، أو العنصرية وفكرة الجنس النقي . وكلها أفكار مضادة للحرية،فهناك خرافة الجنس النقي التى يجب أن يتحرر منها أجناس البشر، فليس هناك أصفر أو أحمر ، ولا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، ولا تمييز لأبيض على أسود إلا بتكافؤ الفرص وقدرات الذكاء وسمات الشخصية أما الدين فللديان ، فلا فرق بين يهودى أو مسلم أو مسيحي ، ولا تمييز لمسلم على غير مسلم ، فكلنا بشر وكلنا من خلق الله ، وكلنا أمام الخالق سواء ، ولو شاء الله تعالى لوحد بين الاقوام وسائر الملل والنحل .

وفى الرد على كل الاتجاهات الجمعية Collectivism ومنها تعاليم النازية

والفاشية، تقول إن النزعة التصورية الجمعية إنما تقتل ملكات الانسان الذكائية كى تفسح طريقاً يؤكد سلطة الكتلة الجمعية ، كي تسحق فى طريقها أية صيحة من عقل ، أو صرخة من ذكاء . وينبغي ألا يخضع الفكر لسلطان خارجي ، سواء أكان سلطان المجتمع أو طغيان الطبقة . حيث أن روح الطبقة إنما تعمل على جمود الفكر ، حيث ينغلق الفكر الطبقي على ذاته ، ويحاط بسياج نفعى جشع . بمعنى أن «روح الطبقة أو عقل الجماعة» كلاهما قيد لا يتفق وروح الفكر الخلاق ، وكلاهما حجاب لا ينسجم مع طبيعة الفكر الحر المبدع» بل وتتعارض النزعة الطبقية والجمعية مع الموضوعية ، مما يصعب التوصل إلى حقيقة أو يقين.

ففى كل القيود الجمعية والحجب الماركسية المادية ، قضاء علي كل مايتمتع فكر الانسان من أصالة ، ولا يمكن أن تنبثق الحقيقة، عن «مجتمعات مغلقة» أو نزعات «طائفية» أو مصالح طبقية ، فكلها مصادر خارجية ، تتنافى مع الموضوعية الحقة . ولذلك فالبروليتاريا والطوائف المهنية والمصالح الطبقية تعتبر جميعها من أعداء، الفكر إفلا يمكن أن تتصور صدور المعرفة الموضوعية الحقة عن روح الطبقة .

فالحرية واقعة أولية ، والذات الإنسانية تتميز بالوعي والأصالة والانفراد uniqueness . ولقد قامت الفلسفات الوجودية ، وهـــذا شاهد من تاريخ الفلسفة ، برد فعــل مباشر ازاء النزعات الماركسية والنازية والفاشية ، تلك التى تجعل من الإنسان فرداً متخرطاً فى طبقة أو منتميا إلي طائفة ، فرداً يتصرفون

---

(1) Tiryakian, Edward., Sociologism and existentialism, Printice - Hall. 1962.

به ،باسم الحركة التقدمية الجمعية ومن أجلها ، كما يتصرف بالأوات ، إذ أن روح الجماعة إنما تقتل طبيعة الفكر ، بل وتهبط بمستواه ، وتلك هى نقطة الضعف الشديده التى تعانى منها وجهات النظر الماركسية والنازية . كما أن الماركسية فى ذاتها فلسفة مادية ، تلتفت إلى الجوانب الإقتصادية ، وغفلت عن الجوانب الروحية العليا . وعالجت حياة الإنسان وفكره ومثله العليا ، كما لو كانت عارية عن الروح فأسدلت ستاراً كثيفاً حجب كل شىء ، فلقد قضى ذلك الستار المادى الكثيف والمانع على الروح الإنسانى قضاء مبرماً .

خاتمة :

لقد حارت « الفلسفة » بين شتى المدارس والعصور ، حيث اصطرعت مذاهب الفلسفة ،منذ صدرت شمس الفكر في اليونان فظهرت فلسفات « الحق » و « الخير » و « الجمال » ، واختلطت هذه الفلسفات بنزعات « حسية » وشطحات « صوفية » ،فتعددت مدارس الفلسفة بين « الواقع » و « المثال » ، وتنوعت مواقفها حين تتردد بين « السقرطة » و « السفسطة » [1] ، وبين « العقل » و « الوجـود » ، حتى صارت الفلسفة فى العصر اليوناني «شكلا معقدا في وعاء» يجمع بين جوانبه تلك الأصول الأولى لكل ما جادت بين عقول الفلاسفة من « مثاليين » وعقليين » وتجريبيين » و « حدسيين » . فلقد جمعت خصوبة الفكر اليوناني بين

---

(١) نسبة إلى مختلف المواقف المتعارضة بين « سقراط Socrates» المؤسس الحقيقى لعلم الاخلاق ، وبين « السوفسطائيين» الذين رفضوا المعايير السقراطية لقيم «الخير» و « العدالة » ، حيث يرد سقراط هذه المعايير إلى مبادىء كلية وعامة تفسر فى ضوئها سائر الأفعال الخلقية ، ولكن السوفسطائيين يرون أنه لايوجد مثل هذه المعايير الكلية حيث أن الأحكام الخلقية جزئية كما أنها متغيرة مع تغير الظروف والمواقف .

أرستقراطية أفلاطون وواقعية أرسطو ، حيث نوقشت فلسفات « اللذة والألم » ومعايير « الخير » و « السعادة » كما عولجت قيمة « الواجب » و « المثل العليا » ، ودرست « الفضيلة » كغاية لكل سلوك إنسانى نبيل .

كما سادت فى الفلسفة المعاصرة ، تلك النزعات « التجريبية » و« النفعية » عند « جون ستوارت ميل J. S. Mill » و « هربرت سبنسر Spencer »[١]. والقضية الرئيسية عند أصحاب « المنفعة » هى تحقيق « الرفاهية » أو « اللذة » أو « السعادة » لا « لإنسان بعينه » ولـكن لأكبر عدد ممكن من البشر[٢] . ومن هنا صدرت علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة كعلوم تجريبية ، تخضع لها سائر الظواهر للملاحظة والتجربة ، كما ويطبق المنهج الإستقرائى بصـدد دراسة الظواهر ، حتي يمكن التوصل إلي « قوانين إمبيريقية» تخضع لها سائر الحقائق والوقائع الاجتماعيـة . وبذلك يأخـذ أصحاب النزعة النفعيـة Utilitarianism بمناهج التحليل والوصف والإستقراء .

الفلسفة التجريبية القديمة :

تبدأ الاخلاقيات النفعية ، بالتجربة كمصدر للمعرفة على إعتبار أن العقل « صفحة بيضاء Tabula Raza » طبقاً للمبدأ التجريبي القديم القائل: لاشىء فى

---

(١) لقد دارت فلسفات الاقطاع فى القرون الوسطى حول استاتيكية العقيدة ، وثبات القيم وسيادة العقل ، وفرض النمطية والتبعية ، وتقديس الحق الالهى للملوك The Divine Right of the King وفى عصر التصنيع ، بعد الثورة البورجوازية التى أطاحت بالاقطاع الفرنسى خاصة والأوربى عامة ، ظهرت الفلسفات التجريبية والنفعية عند « جون ستيوارت ميل » و « هربرت سنبسر » .

(2) Mill, John Stuart., Utilitarianism, edited by Mary Warnock, Colins. London. 1962. pp. 64 - 68.

العقل ، مالم يكن من قبل في الحس .Nihil est in intellectus quod non[1] ante fuerit in sensus بمعنى أن التجربة هى مصدر مانكتسبه من أفكار ومعارف ، ومن ثم كانت الأفكار الأخلاقية هي وليدة « تجارب » وترتبط بمشاعر ومقاييس عملية . وترابطهذهالتجارب السلوكية ، فتتكون« العادات» و « الواجبات » . حيث أن « الواجب » عند النفعى يمكن تحليله إلي عناصر «أولية بسيطة»فنجد أنه وليد التجربةالعملية.على إعتبار أن«الغيرية Altruism » عند نفعى من أمثال « بنثام Bentham » ما ى إلا أنانية مقنعة ، حيث لا تشهد إلا بعبودية الانسان لمبدأ المنفعة ، فلا يمكن أن يقدم على فعل الخير للاخرين إلا متى ناله من هذا الفعل « منفعة » أو فاز وأدرك «لذة » فلقد خلق الانسان عبداً لسيدين هما ، اللذة والألم» ، يتحكمان فى كل فعل وقول ، ويصدران أمرهما لكل سلوك خلقى . فاللذة والألم هما أساس « الواجب الخلقى » فى سائر الفلسفات النفعية .

ولكن فيلسوف مثل « كانط Kant » يرى أن اللذة والأنانية والمنفعة لايمكن أن تكون إطلاقا غاية للسلوك الانسانى ، وإلا سقط الانسان عبداً خاضعاً لنزواته الحسية الزائلة ، فيقترب بالطبع من مستوى الحيوان ، وليست الانسانية نزعة بهيمية ، ففى هذه النظرة دونيةونقص ، ثم إن من اللذة مايجلب « الضرر » ومن « الألم »مايحقق النفع . ولذلك رفض كانط مبدأ اللذة والألم ، وأنكر الأنانية والمنفعة ، وأكد على فكرة الواحب ، ونظر كانط إلي قانون الواجب ، علي أنه القانون الخلقى العام.

---

(1) Durkheim, Emile., Les Forn es Elementaires de la vie Relgieuse, F. Alcan. Paris. 1912 p. 104.

حيث أن القيم الكانطية لاتستند إلى التجربة أو الاحساسات وإنما تقوم فقط في بنية العقل الخالص، وبذلك تجرد كل فعل خلقي من « الغرضية » أو الأهواء النفعية. حيث أن الواجب الخلقي هو « أمر مطلق وحتمى » لايخضع لشروط الزمان والمكان ، ولا يسعى الواجب الكانطى وراء لذة أو متعة مباشرة .

هذه التفاتة عاجلة لألوان من المواقف المتصارعة حول مسائل الفلسفة ، وما يعنينا من هذا الاستعراض السريع هو موقف علم الاجتماع من هذه المسائل فلقد إستغل هذه الخلافات الفلسفية إستغلالا بارعا ، فاقتحم معاقل « الواجب » و « القيم » . بقصد إنتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية و التجريبية و النفعية ، وتفسير القيم و المعايير الأخلاقية من وجهة النظر السوسيولوجية .

بمعنى : أن علم الإجتماع القيمي قد قام على أنقاض تلك الصراعات الخاصة بفلسفات الأخلاق ، وحاول أن يضفى طابعاً إجتماعياً على فكرة « الواجب » و « الارادة » كما أسهم فى تحليل أنماط السلوك الخلقي طبقا لمبدأ الإلزام الإجتماعى . فتناول دوركايم Durkheim ، فكرة الارادة Volonté » كما عالج مشكلة « القيم والأحكام القيمية Jugement de Valeur » . كما طرق لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy-Bruhl . قضايا « المعيارى Normatif » والنسبى Relatif » في الأخلاق و ناقش « مشكلة الضمير La Conscience » وغاية السلوك الخلقى .

كما ذهب « البير باية Albert Bayet » بالوضعية والنسبية فى الأخلاق » إلى الحد الذى يصطنع فيه مذهباً علمياً لدراسة الظواهر الخلقية على أنها « واقع معطي » لا يصح إغفاله . ولقد كانت هذه المعطيات donné الأخلاقية هي نقطة البدء التى إنطلق منها علم الإجتماع الأخلاقى . فتحولت الأخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق absolute » إلي مجالي « الحادث » و « النسبى » .

هجوم على الفلسفات المعياريه :

لقد أخطأ جمهور الفلاسفة ، منذ أفلاطون وأرسطو ، وإنزلقوا جميعاً إلى نقطة الضعف الشديدة التى تعانى منها كل أنساق الفلسفة على الاطلاق ، حين أدلي كل فيلسوف بدلوه ، فعالج كل مسألة ، وطرق كل باب من أبواب العلم والمعرفة ، وكان له بصدد كل دراسة جولة ، كما كان له فى كل موقف صولة .

ولكن كل فيلسوف ، قدألقى فى كل جولاته وصولاته ، بتجربة التاريخ وبحركة الزمان ، وبموقف المجتمع ، وبديناميكية الثقافة ، خارج ميدان الدراسة. فدرس الفلاسفة « العقل » على أنه شيء قائم بذاته Sui-generis . على الرغم من أن العقل ليس شيئاً منفصلا أومنعزلا ، كما أنه أيضا ليس «صوريا» Formal » يعمل بعيداً عن الواقع .

فلقد أثبت التاريخيون والانثروبولوجيون، وعلماء الاجتماع الثقافى والدينى والمعرفى ، أن العقل ظاهرة تاريخية ، تتأثر ببنية الثقافة ونظم المجتمع ، حيث يستمد العقل من البناء الاجتماعي ، كل تصوراته ، كما تسكب حركة التاريخ فى « محوى العقل الإنسانى »، الكثير من المحتويات الخصبة . فمن الخطأ البين أن ينزلق الفلاسفة ، ويقعوا فريسة التعصب الضيق الأفق ، حين يلعبوا بكرة العقل فى « فراغ ميتافيزيقى » ، وعلى أرضية غير قائمة أصلا ، وغير مشروعة لأنها تقع ببساطة خارج حدود المجتمع والثقافة والتاريخ .

وهناك معايير فى الفلسفة وعلم النفس لتفسير السلوك الخلقى ، ومنها معيار العقل والواجب ، ومنها المعيار العملى البراجماتى حيث تؤكد الفلسفة البراجماتية Pragmatism على أن «العمل المنتج» هو هدف الحياة ، وأن العقل إنما يسخر

لاشباع رغبات الإنسان ، وتيسير حياته وحل مشكلاته العملية ، بمعنى أن البراجماتية هى مذهب المنفعة فى صورتها العملية. ومعيار الصواب عند البراجماتى هو مايحقق النفع والنجاح ، وتتحول الفكرة الصائبة إلي سلوك ناجح ، لأن الفكرة البراجماتية هى إما حل لمشكلة ، أو هى « خطة للتغلب على صعوبة » .

ولعل هذه الفلسفة العملية البراجماتية ، إنما صدرت أصلا عن الأخلاقيات السوفسطائية ، ولعـل أخلاقيات مونتانى Montagne قد ساهمت هى الأخرى فى إرساء أصول الفلسفة البراجماتية فى الأخلاق. فالرجل الحكيم عند «مونتانى» ليس هو الأخلاقى الرواقي الذى يحيل القلب البشرى إلي قطعة من الصخر ، وإنما يستمتع بحياته العملية فى اعتدال ، ويتخلى عن الرغبات والأفـكار التى لاتتناسب مع الظروف والأوضاع . بمعنى أن الحكيم هو رجل عملي يعرف كيف يعيش وهـذا هو « الفيلسوف الاخلاقى الحقيقي عند مونتانى » فالحياة العملية عنده هى «فن تحقيق التوازن » بين الرغبة من ناحية ، والظروف المحيطة من ناحية أخرى . والفضيلة هي أن يحب الإنسان الحيـاة ، ويستمتع بالجمال والصحة ، والواجب هو الاعتدال دون اسراف ، والسعادة هي القناعة بالامر الواقع حين نحصل على الاشياء ، وحين نعرف كيف نفقدها دون آلام أو حسرات ، فلنطرد من أنفسنا شبح الاحقاد ، ولا نتحسر إذا مازالت النعم .

وليس هناك من أمراض البشر ماهو أشد وأفتك من «الكبرياء الأجوف» ، والادعاء الكاذب ، لأن الإنسان عند « مونتانى » هو كائن ضعيف يعيش فى أوحال العالم ، ومع ذلك تحلق مخيلته فوق النجوم ، وكأنه مركز العالم ومحرك الكون ، حين يتخيل فى كبرياء عقلى أنه يضع السماوات تحت قدميه ، ولذلك تصدر جميع الشرور فى عالم الانسان عن هذا الكبرياء الذى يجعلنا عرضة للسخرية.

فمازالت أحكامنا مريضة ، ومازلنا ننساق وراء أهوائنا الفاسدة ، ولاتتحقق السعادة إلا فى الصفاء الداخلى ، حين نشعر بالفرح العميم بتوازننا وباعتدالنا و بتواضعنا. كما أننا نتوصل إلى الحقيقة الاخلاقية مع الايمان بنبالة الدين وصحة الواجبات والقواعد الخلقية وفائدة النظم والقيم الإجتماعية . فمن الجهل أن ندعي العلم ، حتى لانقع فى مرض الادعاء الكاذب ، لاننا إذا ماعرفنا جهلنا إزددنا علماً وإيماناً . ولاشك أننا نجد فى هذه النظرات الاخلاقية عند مونتانى طعماً سقراطياً واضحاً ، كما يتضح لنا نموذج الاخلاق الابيقورية مؤكداً ، ولاشك أن أخلاقيات مونتانى قد ساهمت فى تكوين فلسفات « ديكارت Descartes [1] وباسكال Pascal ، كما نجد فيها الاصول الاولى لمصادر النزعة البراجمانية العملية فى دراسة الافكار المفيدة ، والسلوك الاخلاقى الناجح .

وفى ضوء هذه النماذج المختلفة من الاخلاقيات المتباينة نستطع أن نقول

---

(١) الخير عند ديكارت هو المسرة وصحة البدن، والاخلاق هى طب البدن فلا نرغب فى اللذات إلا بقدر معتدل . والحكيم الديكارتى هو الذى يكيف رغباته مع ظروفه وأحواله وتتمثل الحكمة فى الاعتدال والايمان بالفكر والتنزه عن المادة ، والتمسك بالفضيلة باحترام الارادة، وحرية الاختيار .

والفلسفة على العموم، هى عند ديكارت أشبه بشجرة تمثل الميتافيزيقا أصولها وجذورها وتمثل الفيزيقا أو الطبيعة جذعها ، وعن هذا الجذع تصدر الاغصان التى تمثل كل العلوم ، كالميكانيكا والطب والاخلاق ، ويشبه ديكارت العلوم الاخلاقية بأنها « طب النفوس » . فاذا كانت علوم الطب تصون الاجسام وتصلح الابدان، فان الاخلاق تصون النفس وتحفظ توازنها وانسجامها وتحقق سعادتها ومسرتها .

أنظر فى هذا الصدد : أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفى ، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات ، بيروت ، حزيران ١٩٦٢و« أنظر أيضا ، محمود الخضيرى ، فى مقدمته للترجمة العربية للمقال عن المنهج ، المطبعة السلفية ١٩٣٠ .

إنها نماذج متعارضه تتمثل فيها خصوبة الفكر الفلسفى ، كما ويتألف منها التراث الميتافيزيقى للاخلاق المعيارية .

ولعل السبب الذى من أجله يحتفظ علم الاجتماع الأخلاقى بمحصلة ما نجم عن تراث الفكر الفلسفى ، هوأن هذه « النماذج الفلسفية » لم تصدرفى الواقع عن العدم ، وانما صدرت عن « روح العصر » ، وهبطت بفعل حركة التاريخ ، بمعنى أن معايير الفلسفة الخلقية ، هى « واردات » مشتقة من طبيعة الحياة الاجتماعية التى مرت بها الفلسفة طوال ماضيها الطويل . ففلسفات اللذة والالم والمنفعة والواجب ، ما هى إلا « صور إجتماعية » منتزعة من الواقع التاريخى التى مرت به ، ولذلك يحتفظ بها علم الاجتماع الاخلاقى ، حتى يلجأ إليها فى تفسير ماضى النظم الاخلاقية ، وحتى يستلهم هذا الماضى فى تفسير الحاضر ، على اعتبار أن الماضى إنما يلقى على الحاضر«ضوءاً أوفى وأدق». فاذا ما أردنا مثلا أن ندرس أخلاق المجتمع اليونانى القديم ، كان لزاماً علينا أن ندرس كتابات أفلاطون وأقوال سقراط ودراسات أرسطو والرواقيين ، تلك التى تعبر جميعها عن الاتجاهات الاخلاقية المنبثقة عن روح العصر اليونانى القديم.

ومن هنا لا يمكن أن نفصل « الاخلاق المعيارية » عن حركة التاريخ وماضى المجتمعات ، ومن ثم تخضع هذه « المعايير الخلقية » لشروط مستمدة من الماضى ، كما تتطور وفقاً لظروف التطور الاجتماعى وطبقا لمنطق التاريخ. حيث « أن المثل الاعلى الرومانى » القديم لا يمكن أن تقوم له قائمة فى عصر الذرة والصواريخ .

ويصدد دراسة الظواهر الخلقية والاجتماعية على العموم ، يمكن أن توجد

ملاحظة علمية دقيقة دون وجود فرض سابق لها ، ولذلك فان التفكير التجريبي الخالص تفكيرعقيم ، بل ولايمكن تصوره، إذ أن الملاحظةلاتصبح علمية إلا إذا فسرت فى ضوء « فرض » أو « قانون » ، إذ أن مجرد جمع الوقائع وتكديس الظاهرات الاخلاقية لا يفيد شيئاً . حيث أن العلم فى الواقع إنما يتألف من القوانينلامنمجرد تلك المعلومات التى نجمعها بصدورها عن الظواهر[1]. فلا ينبغيأن نقف عند وصف الظواهر وتكديسها ، وإنما ينبغي عليعالم الاجتماع أن يتخذ أولا بعض «الفروض الموجهة » التى بفضلها تتحقق فكرة القانون . لان غاية العلم هى التفسير ولايتحقق التفسيرالا فى ضوء قانون يحكم سائر الظواهر والوقائع وهكذا يمكن التنبؤ Prédiction ، وهو الهدف البعيد لكل علم من العلوم فيما يقول « كلود برنار » فيمقدمته المشهورة لدراسة الطب التجريبى .

وهناك قاعدة أخرى ينبغي التركيز عليها فى الدراسة العلمية لظواهر الفكر والمجتمع ، وهى قاعدة الإيمان بالحقيقة النسبية Relativity ، حيث أن موجودات العالم التى تحيط بنا هي « أشياء موضوعية » أما مانتصوره أو ما نتمثله فهو « تصورات » أو « أشياء ذاتية » . ولا ينبغى اطلاقاً أن نفرض ما « نتصوره » علي موجودات موضوعية ، وإنما يتحقق التوازن الحقيقي بين العقل والوجود ، فى محاولة إخضاع ما هو « ذاتى » إلي ما هو « موضوعي » . حيث ترتبط تصوراتنا وأفكارنا بتصورات أخرى

(1) Comte, Auguste., Cours de Philosophie Positvie, Tome Quatrieme. Paris. 1908. p. 193.

قائمة فى بنية المجتمع ، كما تتصل أفكارنا بافـكار أخرى وردت من حركة التاريخ . واستناداً إلى « بنية المجتمع » من جهة ، وإلى « روح العصر » من جهة أخرى صدرت « كل الحقائق » على الاطلاق ، وأصبحت كل المعارف والاشياء والتصورات « نسبية Relative » .

الفصل الرابع

سيكولوجية الوعي الطبقي

* تمهيد
* « لازارس » و « ستينتال »
* « الجمهرة » عند « جوستاف لوبون »
* الشروط الاجتماعية للوعي
* التمايز بين الوعي والوهم
* سيكولوجية الطبقة
* بناء الوعي الطبقي



تمهيد :

قد توحي دراسة في « سيكولوجية الوعي الطبقي »[١] بأنها دراسة نفسية، حين يتبادر الي ذهن القارىء فوراً ولأول وهلة ، بأنها دراسة خاصة بميدان « السكيولوجيا » ، ولكنها دراسة في « علم الإجتماع الطبقي » ، أو فيما يسميه « جان كلود باسيرو Jean-Claude Passeron » بسوسيولوجيا العقليات Sociologie des intellectuels حيث أنها دراسة لمشاعر جماعية وطبقية وهي أدخل الي ميدان علم الإجتماع منها إلي ميدان علم النفس .

ولقد بدأت الاهتمامات بدراسة « الوعي الجماعي » مع صدور فلسفة هيجل ، وبخاصة فيما أسماه بالعقل الموضوعي der objektive geist . وفي هذا الصدد يقول « نيكولاى هارتمان Nicolai Hartmann ، إن هيجل هو كولومبوس جديد ، باكتشافه لفكرة « روح الشعب Volksgeist » أو « روح الكل allgeist » . فان ماعثر عليه هيجل ، قد أدى بعلماء الإجتماع والأنثروبولوجيا الإجتماعية ، إلي اكتشاف قارة جديدة للواقع[٢] .

---

(١) لم ترد الاشارة الى هذا البحث العلمي ، أو حتى نشر أي جزء منه قبل عام ١٩٧٦ ، حيث وردت مادة هذا البحث العلمي الجديد ، تحت عنوان « بين السوسيولوجيا والايديولوجيا » في كتابنا : « قضايا علم الاجتماع المعاصر » الذى صدر عام ١٩٧٦ من منشأة المعارف ، وذلك إبتداء من ص ٤٠٧ حتى ص ٤٨١ ومن تلك الصفحات حاولت إقتباس هذا البحث . وقد لزم التنويه .

(2) Wein, Hermann., Trends in philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of Science, vol. 24 No. 1. January 1957. p. 49.

فمن هذه المقدمات الفلسفية الهيجلية ، صدرت فى علم النفس الألمانى « نظرية تركيب حالات الوعى » عند فونت Wundt ، ولقد أكدت تعاليم مدرسة فونت على وجود ما تدعيه من التفاعل فيما بين العقول الفردية . وأغلب الظن أن « دور كايم » قد تابع ذلك الاتجاه الألمانى في مدارس علم النفس ، ونظرات هيجل في « تكوين بنية روح الشعب » ، فجاءنا « الفكر الدوركيمى » بنظرية « العقل الجمعى » .

ولقد صدرت مقولات « الثقافة Culture » و « الأنماط Patterns » عما يسميه هيجل ، بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation » ويقصد به ذلك الإطار العقلى العام الذى يولد فيه الإنسان ، ويستمد منه أساليب السلوك والفكر والحياة .

« لازارس » و « ستينثال »:

وهناك دراسات « نفس إجتماعية » أو بدايات « سيكو سوسيولوجية » مشهورة قام بها ، العـــالم الأنثروبولوجى « لازارس Lazarus » . ومعه العالم اللغوى « ستينتال Steinthal » منذ عام ١٨٦٠ لدراسة ، سيكولوجية الشعوب . ومع البدايات الأولى لصدور عـلم الإجتماع ، أشار « مونتسكيو Montesquieu » إلي ما أسماه « بالروح العامة للأمة » . كما إنشغل « جوستاف لوبون Le bon » بالكشف عن « سيكولوجيا الحشود » فأصدر عام ١٨٩٤ كتابه « السنن النفسية لتطور الأمم » ، وذلك بعد محاولات متعددة كتب فيها « لوبون » ، وأطنب ، فى حضارات الهند ، وحضارة العرب . ثم أصدر فى عام ١٨٩٥ كتابه « روح الجماعات » وفيه يدرس سيكولوجيا الجماهير Psychologie des foules بالنظر إلي مايميز الجماعات من « القابلية للايحاء Suggestion » و « العدوى الإنفعالية Contagion » و « الوحدة العقلية L'unité mentale » .

« الجمهرة » عند جوستاف لوبون :

لقد عاصر « لوبون » إنتقال « البناءات الإجتماعية » و « الجماهير » بعد الثورة الصناعية ، من الحالة البورجوازية وإقترابها من النظم الإشتراكية . فاهتم بدراسة « الجمهرة La foule » بظهور طبقات العمال ، ودور الجماهير فى العمل السياسى . ومع « عصر الجماعات » وصدور الصناعات ظهرت الطاقات الإقتصادية التى تسيطر على نظم الأجور ومشروعات العمل وتنظيمه .

ويذهب « لوبون » الى أن « النفس الجمعية L'ame Collective » أو روح الجماعة ، إنما تمتاز باندفاعها وغضبها ، وباستعدادها للتصديق ، وإذعانها للتلقين ، وبالتقلب وعدم لتسامح . ويقسم « لوبون » الجماعات إلى قسمين : جماعات متجانسه ، كالفرق والطوائف والطبقات . أما القسم الثانى فهو الجماعات اللامتجانسة كجماعات المحلفين و المجالس البرلمانية . كما أشار إلى الجوانب و « والأبعاد الإشتراكية والإقتصادية » ، التى كان لها أثرها الواضح فى تكوين « روح الجماعات »(١) .

ولقد أدت كل هذه المقدمات النظرية والأصول الفلسفيه ، إلى الإنشغال بما يدور حول هذه المصادر الفلسفية الخصبة ، فلقد صدرت عن « نظرية الروح الجمعى » أو الروح الموضوعى الكلى(٢) ، فكرة الأصول الأولى التى عنها إنبثقت التقاليد والتصورات ، حيث ولدت القيم ونشأت الأساطير الشعبية فى أحضان العقل الموضوعى . ونظراً لوحدة الأصل والمكان والإشتراك فى العرق أو الأنساب ،

---

(١) لوبون ، جوستاف : روح الجماعات ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف بمصر ١٩٥٥ .

(2) Blondel, Ch., Introduction a la psychologie Collertive, Armand Colin, paris. 1952. p. 51.

تتشابه وتتماثل أنماط الفكر والسلوك بين سائر الأفراد . حيث يعبر روح الشعب عن ذلك« التضامن الإستاتيكى الثابت » بين أنساق اللغة والدين والفن والأدب والعادات والقانون .

ومنذ إنطلقت هذه المعانى ، تنبهت الأذهان فوراً نحو مقولة الثقافة ، وسمات الشخصية Personality ، فالانسان هو حامل ثقافته ، حيث يؤثر نمط الثقافة على التركيب الدينامي لكل إنسان يعيش فى ثقافة ، فتتلقنها وتتكيف معها كل شخصية عن طريق التربية والتطبع الاجتماعي . الأمر الذى إتجهت معه دراسات « ماركس Marx » و « جنزبرج Ginsberg » و « لوكاتش Lukacs » فى علم الاجتماع نحو دراسة « الوعى الطبقى » و « سيكولوجيا المجتمعات » ، وماتحمله أنساق الطبقات ووعى الجماعات ، من معارف ومضامين ، تحدد نظام التربية ، وتفرض أنماط السلوك ، وتضع أسلوب التطبع الاجتماعى (1) .

والدراسة التى نحن بصددها الآن ، تعالج « سيكولوجيا الطبقات » فى صراعها وإحتكاكها ووعيها بآمالها ومخاوفها وإمكانياتها الموضوعية ، ولسوف نعقد المقارنات أولا بين طبيعة كل من « الوعي والوهم » ، حين نميز « الوعى الحق » عن « الوعي الكاذب » ، مما يؤدى بالضرورة إلى تحديد الشروط الاجتماعية للوعى Consciousness ، لكى نصل فى النهاية إلى مايسمى بالوعى الطبقى Class Consciousness الذى يتضمن فى فحواه أيديولوجية الطبقة ، بكل سماتها وملامحها .

---

(1) Ginsberg; Morris, The psychology of Society., seventh edition, London, 1949.

الشروط الاجتماعية للوعى :

ويميز ماركس بين « الوعى Consciousness » من جهة ، والشروط الإجتماعية أوظروف الوجودالاجتماعي من جهة أخرى،علىإعتبار أن الثانى هو مبعث وجود الأول ، بمعنىأن « الوعي » هو نتاج مباشر للواقع الاجتماعى. وهذا هو السبب الذى من أجله أكد « مانهايم Mannheim » على الأصول التاريخية للفكر ، حين ينظر إلي الفكرة كظاهـرة تاريخية . فالفكـر لايصدر عن العدم ، ولا يعمل فى فراغ ، وإنما يتجلى الفكر دائما على أرضية الوجود الاجتماعى الذى هو أرضية كل فكرة أو إتجاه أو مذهب (١).

وليس الانسان كائنا مجرداً abstract على نحو ما أشار كانط وفلسفتهعن منطق العقل الخالص وموقف الانسان الصورى Formal. ولكن الانسان هو« كائن من لحم ودم» ، لايعيش كـآلهة أبيقور « فيما بين العوالم » ، وإنما يعيش ويفكر طبقاً لما يمليه « روح العصر » ، وبقوالب مستعارة من تلك الروح التى سرت فى دمه وتسللت إلي لحمه وعظامه(٢).

وبهذه النزعة ، رد علم الاجتماع الماركسى ، كل المذاهب الفلسفية إلى « أصول وجودية ومصادر مادية»، إذ أن ظهور « الفلسفات » فى أنفسهاماهو إلا مراحل إجتماعية تحتمها فلسفة التاريخ . فلا يصدر الفكر خبط عشواء ، وإنما يصدر الفكر أصلا عن الوجود التاريخي . بمعنى أن كل مذهب

---

(1) Mannhein :Karl., Ideology and Utopia. Second Impression London, 1940.

(2) Cuvillier, A., Introduction a la Sociologie. Collec A. Coli . Paris, 1949, p. 90.

فلسفى إنما يرتبط بعصر تاريخى ، و « لاتسبح أنساق ومذاهب الفلسفة فى فراغ ميتافيزيقى »، فلقدظهرت كل الفلسفات لكى تؤكدعلى وجود أيديولوجيات معينة، أو للدفاع عن مصالح طبقية، أو لتأكيدوتأكيدمواقف سياسية خاصة.

وبالتالي يمكن تفسير الأفكار والايديولوجيات ، بالنظر إلي طبيعة الموقف الاجتماعى العام ، ذلك الموقف الذى يحدد إطارها ، والذى يضفي عليها مغزاها ومبناها ، فتصبح«الأيديولوجيا » بهذا المعنى ظاهرة فكرية عامة، فيقال مثلا « أيديرلوجية العصر » أو « ايديولوجية الطبقة » ، بمعنى مجموع الملامح العقلية السائدة فى ذلك العصر ، أو الخصائص ، الذهنيةالكامنة فى روح الطبقة . وقد يقال إن الايديولوجية هى مجموع الأفكار التي تكون « النظرية » أو « المذهب».

ويذهب « جيرفتش Gurvitch إلي أن الايديولوجية الماركسية ، إنما تتضمن أحكاما فى الأخلاق والدين ، وذلك باستنادها إلي الأساس الاقتصادى، كى يصبح الوضع المادى للطبقة ، هو المصدر الوحيد الذى يفسر المضمون الأخلاقي ومحتواه الداخلي(1).

وفيما يتعلق بقيم الأخلاق ونسق الدين ، فقد ادخلهما ماركس فى إطار ما يسميه « بالبناء الايديولوجي الأعلى » . على إعتبار أن هذا البناء الأعلى ، إنمايستندفي وجوده إلي الأساس المادى الأسفل material Substructure ، الذى هو مصدر كل المناشط الانسانية والمواقف الاجتماعية .

---

(1) Gurvitch Georges., Twentieth Century Sociology, philosophical Library New York. 1945. 373.

ولقد إنشغلت الفلسفات السياسية فى مختلف دول أوربا منذ القرن الثامن عشر، بمسألة « أصل الدين » ومنشأ المعتقدات الدينية، فالتفت الفلاسفة من رواد النظرية السياسية، الى مصادر الفكر الديني، فاتجهوا نحو نظريات اللاهوت، ومذاهب الملحدين و «العدميين»، فدرسوا مختلف الفرق والمذاهب، وبخاصة تلك الملل والنحل «العقائدية» أو الشيع التى انقرضت واضطربت حول قبول أو رفض الأدلة على الوجود الإلهي، تلك المسألة التى حارت زمناً بين الفلاسفة فمنهم من آمن واتقى، ومنهم كفر وفجر، ومنهم من عدل و بدل.

ولعل السبب الذى من أجله انشغلت الفلسفة والسياسة فى مسألة تأصيل الدين والمعتقدات تتمثل فى أن الدين، إنما يشبع حاجة الناس الى « الامن والسكينة والايمان »، حتى يزول عنهم ذلك الخوف المشوب بالدهشة والجهالة.

ولقد مر الفكر الديني، بمراحل تطورية وتاريخية متعددة، منذ بدأ الانسان يثير عدداً من الأسئلة والقضايا، ثم يضع أو يصطنع لها عدداً من التفاسير والحلول، ومن هنا بدأت « الصور الأولية للحياة الدينية » بطقوسها ومعتقداتها، حين أجابت الطبيعة على ما أثاره الانسان من قضايا غيبية منذ فجر أو طفولة الفكر الإنسانى ومع تطور طلائع الجنس البشرى، فلجأ الإنسان القديم إلى عدد من التصورات «التوتمية Totemique» والتعليلات البدائية[1].

ولم يكن الانسان فى هذه الحقبة البعيدة يستطيع التمييز بين «المادة» والروح» أو بين « الحي » وغير الحي، حين كان ينسب إلى الحيوان وغير الحيوان، القدرة على « السلوك القصدى »، بما يحويه من تفكير ومشاعر.

---

(1) Durkheim Emile,. Les Formes Elementaires de La vie Religieuse., Felix Alcan. paris. 1912.

والدين بمعناه القديم كان صلاة يقوم بها الانسان ليتجنب شرور الأرواح والآلهة . وحين إزدادت المعارف وبدأت العلوم ، تعلم الانسان كيف يضع أسئلة اكثر تعقداً وتقدماً ، إلا أنها كانت زائفة ومضللة ، فلجأ الانسان إلى إجابات أكثر زيفاً وحلول اكثر ضلالا . ثم أصبح الدين في نهاية المطاف أكثر تماسكاً وأغزر معقولية ، حين استند التفسير الديني أخـــيراً إلي مصادر سيكولوجية وأصول علمية .ومن هنا بدأ التفسير الاجتماعي أو السوسيولوجي للفكر الديني ، منذ التفت عالم الاجتماع الفرنسي «مونتسكيو Montesquieu» إلى وظيفة الدين الاجتماعيـــة ، ووصله بمصادر وشروط ناجمة عن ظروف البيئة تلك التي تحلل وتعلل ظهور الدين وتطوره [1]

وعلى سبيل المثال ، يعتقد مونتسكيو أن السبب فى إنتشار الاسلام بين العرب وغيرهم من العجم والبربر ، هو تشابه البيئة الجغرافية الذى أدى إلي تشابه في النظم والعادات بينما تعطل أو توقف إنتشار الاسلام فيأوربا ، نظراً لاختلاف اساليب السلوك وأنماط الفكر ، فلم يكن الاسلام فى ظن أو زعم مونتسكيو ملائماً للبيئة أو الواقع الأوربى .

وفى عصر التنوير enlightenment هاجم الفلاسفة الاحرار طبقة رجال الدين المسيحى ، وسخرت فلسفة التنوير من القساوسة الذين يضحكون على عقول الناس بصكوك الغفران .بمعنى أن فلاسفة التنوير لم يهاجموا الدين فى ذاته ، ولم يسخروا من الكنيسة، بقدر ما اتهموا القساوسة باستغلال بساطة الناس وسذاجتهم بنشر الخرافات ، والإيمان بالخزعبلات بين غير المثقفين من الناس.

---

(1) Plamenatz, John., Ideology., Macmillan., 1971 p85.

وبذلك حاول رجال التنوير التأكيد على حرية الفكر وتربية وتنمية عقول الناس، وتحريرها من الأوهام والأضاليل . فهم لم ينكروا الدين ولم يحاولوا نقضه وإنتقاده أو إنكاره وتجريحه ، بقدر ماحاولوا منع إساءة إستعمال الشعور الديني ، أو إستغلال رجال الدين لنفوذهم الروحي ومراكزهم الإقطاعية .

وإزاء هذه الحركة المضادة للكهنوت anti - clricalism التي قام بها المفكرون الأحرار ضد الفكر الأكليروسي الاقطاعي بتقاليده المعوقة للتطور الاجتماعي ، قامت حركة أخرى تأخذ بفكرة أكثر تحرراً وتقدما، وتتمسك بالدين بمعناه العميق ، حين تمتد آثاره وتتسلل في جوانب الوجدان وخبايا الشعور ، فيكون لها صداها ورد فعلها في محيط الفكر والتصورات . وهنا تصبح للدين وظيفتة في حياة الانسان وموقفه من العالم . وهذا ما أكده الفيلسوف الفرنسي « باسكال Pascal » ، في كتابه الأشهر « الأفكار Les Pensees»[1].

وفي هذا الكتاب ، ذهب باسكال إلي أن الانسان في مسيس الحاجة إلى الدين والشعور الديني ، ذلك الشعور الغريب الذي يعطيه «الرضا»ويضفي عليه ذلك الاحساس بالوجود .فالدين هو همزة الوصل بين الإنسان والعالم ، وهو الذي يشعره بمكانته فيه ، «يضفي عليه «إنسانيته » تلك التي تميزه عن«الحيوان» ، كما تمنحه إحساساً «بهويته his own identity» فيشعر بالرضا عن نفسه» ولا شك أن الانسان بدون هذه المشاعر والأحاسيس الدينية الضرورية ، سوف يفقد نفسه ويهرب من « ذاته » .

---

(١) لم تكن مذكرات هذا الكتاب كاملة ، حيث لم يستكملها باسكال ثم نشرت الأصول المخطوطة بعد وفاته .

فالدين يشبع حاجة ضرورية للانسان ، وهى الشعور بالأمن بعد خوف ، وبالرضا والايمان بعد يأس وضلال . ومن هنا يشعر الإنسان بوجوده ، باعتباره كائن مفكر وحياته ، هى الأساس الموضوعى لفكره ، حين يتأمل وجوده المحدودفى عالم « لامحدود » . فاذا ما أحس الانسان بأنه بلا « هدف » يفسر حياته ، أو « سبب » يعلل وجوده ، فانه سوف يشعر بالطبع بأنه « كائن ضائع » أو « موجود زائل ضعيف » ، يعيش هائماً كقشة أو ريشه فى مهب الريح أو كشعاع خافت وضعيف يضيع في عتمة حالكة ، وهذاهو « الضياع » المقيم ، حين يتخبط الانسان الملحد فى ظلمة الليل البهيم (١) .

ولقد كان « باسكال Pascal » رغم إيمانه بعلوم الرياضةوالطبيعة ، يخشى طغيان « العنصر الآلى » على الفكر ، وسيطرة الوجود الجامد الممانع وهو الوجود « المادى الكثيف » حين يحاول أن يفرض نفسه على الوجود الروحى الخلاق . الأمر الذى يؤدى إلى شيوع الحتمية determinism باسم القانون العلمى Scientific Law ، وذيوع السببية الآلية أو الجبرية المادية ، فى عالم متغير مضطرب ، وفى حياة قلقة بين « المحدود » و « اللا محدود » . ولذلك أكد باسكال على أن الدين هو الحل الحاسم لهذه المسألة حيث يقوم الدين بتقديم « الحلول المريحة » ، والتى تحيل اليأس إلى رجاء فيشيع الأمن ، ويستقر الرضا وتنشرح الصدور ، وتطمئن النفس ، وهذا هو دور الإيمان ووظيفته .

ولعلنا نجد في كتابات « روسو Rousseau آثاراً واضحة لهذه النظرة

(١) لقد انتشرت فئات وجماعات « الهيبيز » بين شباب دول أوربا ، لشعورهم بالفراغ الوجودى ، وبخواء نفوسهم وقلوبهم ، نظراً لنقص الوعى الدينى وفقدان الرابطة الوجودية فضاعوا على غير هدى أو أمل أو رجاء .

الروحية العميقة التي خلفها باسكال بفكرته عن الدين حيث أعلن روسو أن « الدين » بالاضافة إلي تأكيده على أنماط السلوك الطيب والخلق الكريم ، فهو يمنح شعوراً بالوجود في العالم ، مهما كان الواقع مراً وممضاً . وهذا أمر لايستطيع العلم أن يمنحه للانسان ، مهما بلغ العلم من تقدم يدعو إلي البهر ويأخذ بالألباب .

ولقد كان روسو عدواً للعلم ، كما كان عدوا للمجتمع ، فأكد الحرية الفردية ، وقاد حركة « مضادة للمجتمع Anti -Society » ، حين أثار الكثير من القضايا التي تؤكد « العودة الي الطبيعة Back to Nature » على اعتبار أن المجتمع هو مصدر الشرور والآثام ، ومبعث الإفساد والانحلال ، إذ أن « كل شيء جميل مادام من صنع الخالق ، وكل شيء يلحقه الدمار إذا ما مسته يد الانسان » .

وكانت مواقف « روسو » و « فولتير » الساخرة ؛ كفيلة بتكوين « الايديولوجيا الثورية المضادة ، فكانت كتابات أو كلمات ماقبل الثورة ؛ هي الكلمات والصيحات القوية ، التي حطمت الباستيل ، وأزالت طغيان النبالة والاقطاع ، وحررت دول أوربا من قيود المجتمع الإقطاعي وأغلاله ، بصدور مبادىء « الحرية والاخاء والمساواة » . فانهار الاقطاع ، وزال الاستبداد السياسي ، وتحطمت مبادىء العصور الوسطي ، حين سطعت على أوربا شمس العصر الحديث ، بعد أن كانت ترزح في عصورها الوسطي في ظلمة الخرافة والاسطورة ، حيث الجهالة والتأخر والاستعباد . وبذلك إنبثقت قيماً الكثير من القيم التقدمية في الدين والفن ، وانطلقت بكلمات « روسو » مبادىء الحرية والعدالة واحترام حقوق الانسان ، وبهذه الصيحة التي أطلقها روسو ، تأكدت « حاجة الانسان الى الدين » التي هي أعمق وأقوى بكثير من حاجته إلي العلم .

ولقد كان « كانط » قبل روسو ، قد أعلن أنه لكى يكون الإنسان سعيداً ، عليه أن يؤمن بثلاثة أشياء : وهى الإيمان بالله ، وحرية الإرادة وخلود الروح، ولايستطيع العلم المادى أن يبرهن على صحه هذه الأشياء ، ولكننا نؤمن بها بالقلب . ولاشك أن « للقلب أسبابه التى لايدركها العقل على الإطلاق La Coeur a ses raisons que la raison ne connait point (1).

وبهذا المعنى الروحي العميق ، كشف باسكال Pascal عن وظيفة القلب ودوره فى صدور « الحدس الدينى L'intuition Religieuse » فهو منبع كل القيم التى لايدركها عقل ، أو حتى يفضها ويتوصل اليها علم .

التمايز بين الوعى والوهم :

هناك فروق جوهرية بين الوعي والوهم، فالوهم هو عدم الوعى، لأن الوهم منفصل عن الواقع ، وهو الذى يؤدى بنا إلى عدم الإلتفات إلى « الأساس الموضوعي للفكر » حين نغفل أو نبتعد عن عملية تأصيل الفكر المنفصل عن الواقع . فالوعي الكاذب هو «وعي ضال ومضلل» ، ولا أساس له من الواقع كما أنه لا يتضمن أية« حقيقة ».

وفى تاريخ الفكر الفلسفى شواهد كثيرة تشير إلى مثل هذا «الوعى الكاذب» ففى « الأورجانون الجديد Novum Organum » الذى كتبه « بيكون Bacon » فى الرد على « أوجانون » أرسطو صاحب المنطق ، شرح بيكون نظريته المشهورة عن «الأصنام Idoles » فأشار إلى أوهام الكهف والقبيلة والسوق

(1) Gurvitch, Georges., Morale Theorique et Science des Moeurs, Press - univers, de France Paris 1948. p. 45.

والمسرح ، ونظر بيكون الي هـذه « الأوهام أو الأصنام » علي أنها مصادر خارجية للخطأ ، بمعنى أنها مصادر مضادة للفكرالمنطقي الصحيح ، إذ أن الفكر الحقأو الواضح Clear Thinking ، ينبغي أن يتخلص نهائيا من هذه الأوهام الكاذبة ، والراسخة في نفوسنا فتعتاق التقدم العلمى، وتقف حجر عثرة إزاء التوصل إلي المعرفة الحقه .

ولقد كشف علماء النفس عن دور « الأهواء » والنزعات أو العوامـــل الذاتية Personal Factors ،في الابتعاد عن « الموضوعية objectivity» على اعتبار أن الاهواء هي عناصر « خادعه » لا توصلنا الي الحقيقة ، ممـا يذكرنا بفكرة «الشيطانالخادع»عند ديكارت Descartes »،الذي يقلب لنا الباطلحقاً، والحق باطلا ، فهو ما كر ومضلل « ولا يؤدى بنا الى حقيقة أو يقين »، لأنه هو « الظل الأسود Black Shadow » الذى لا يصدرعنه سوى الخطا والوهم والضلال . وإذا ما عدنا إلي ماركس ، نجده ينظر الى الإيديولوجيا على أنهـا أوهام وأكاذيب . وغالباً ما يطلقعليهاماركس اسم «الوعيالكاذب» بمعنى أن الايديولوجيا ، هو ذلك الفكر المروج للأضاليل ، حين لا يعتمد على أى أساس موضوعي للفكر، على حيننجدأن « الأفكار » هى تصورات مشروطة اجتماعياً ، ومرتبطة أصلا بالوجود الإجتماعى Social existence .

ولذلك يتميز « الوعي الحق » عند ماركس عن « الوعي الـكاذب » حيث يخضع الاول للشروط الإجتماعية ، ويستند إلى مصادر وأصول اقتصادية ، بينما لا يتصل الثاني إطلاقاً بالوجود الواقعى ، بالإضافة إلى إنفصاله كلية عن أى أساس مادى . والايديولوجيا عند ماركس هي « جزء من الوعى» ، إلا

أن هذا الجزء يندرج تحت مقولة «الوعى الكاذب» ، على إعتبار أن هذا الوعى هو «وهم خادع illusion» ولكنه وهم يتميز بالثبات Persistence النسبي والعموم بين مجموعات محددة من الفئات أو الزمر الإجتماعية .

وما قصده ماركس بهذا الوعى الخادع ، أنه تصور محدد أو خاص يتميز بأنه «كلي» و «عام» وله نتائجه وأخطاره الإجتماعية. وهو يتألف من عدم ترابط أو سلسلة من الاوهام الخادعة و التخيلات المغلوطة، تلك التى تمتاز بعمومها و إنتشارها بين مجموعة من الافراد ممن يتشابهون إجتماعياً فى «مواقفهم و «أدوارهم» .

وعلى سبيل المثال لا الحصر ، يعتبر التصور البورجوازى للدولة مثال من أمثلة «الوعى الكاذب» ، كما أن سائر المعتقدات التى يعتبرها ماركس من قبيل الاوهام المغلوطة ، هى تلك الافكار المتصلة بالوظائف الضرورية للدولة .(1) وبالرغم من أنها أفكار ومعتقدات وهمية وكاذبة ، إلا أنها ضرورية ، ورغم أنها تقوم بوظائف «صورية» وليست حقيقية ، إلا أنها وظائف ومعتقدات شكلية تحتاج اليها الدولة ، حتى تستطيع أن تتحمل أعباءها وتحمى ذاتها ثم تقوم الدولة بعد ذلك بوظائفها الحقيقية Real Functions .

واستناداً الي هذا الفهم البورجوازى الكاذب ، لطبيعة الدولة ووظيفتها فلقد اكد الماركسيون أن مستقبل المجتمعات أو الدول الشيوعية ، إنما لا يحمل فى طيانه أية تصورات خاطئة وأوهام خادعة ، وليس هناك مكان فى المجتمع الشيوعي اللاطبقى Classless Society لما يسمى بالوعي الكاذب .

فلسوف لا يقع الناس فى مستقبل المجتمع الإشتراكى فى مرحلة الشيوعية ، تحت تأثير «الطبقية» تلك التى تحجب الرؤية الصادقة . ولسوف تتفهم الشعوب

(1) Lenin, Selected works, Val., I, progress publishers, Moscow 1967. p.28.

نفسها وتعي ذاتها ، ويعرف الناس بطريقة عملية وموضوعيـة كل ما يتصـل بالمجتمع الشيوعى الذى يعيشون فيه .

ولسوف لا يصبح الناس فى المجتمعات الشيوعية، بعد أن تنهار «البنية الطبقية» فى حاجة على الإطلاق إلى « دولة » بكون لها مثل « القواعد الضاغطة » والسلطان المفروض . حيث لا يوجد فى المجتمع الشيوعي اللاطبـقى مكان « للقانون أو الأخلاق أو « السلطة » . بنفس المعانى التى تسود في « المجتمعات البورجوازية Burgeois Societies » ، ومن ثم فلا مكان « للأوهام الخادعة » ولا مكان للوعي الكاذب فى مستقبل المجتمعات الشيوعية اللاطبقية .

وتعتبر «الأخلاقيات» عند ماركس ،من التصورات التى تحمل عناصر أيديولوجية . حيث تدور الكثير من الأفكار الوهمية حول « القواعد الخلقية Moral Roles» فيخطىء الناس فهمها ومصادرها ،فتنشأ بسببها أوهام وأضاليل ولذلك تدخل الأخلاقيات وكل مايتصل بالمعتقدات والديانـات في زمـرة الإيديولوجيات . حيث أن قيم الأخلاق ومعتقدات الدين ، هى أفكار منفصلة عن الواقع ، ولا يستطيع العلم الإمبيريقى أن يبرهن على مدى صدقها أو كذبها، ولذلك لقد أخطأ ماركس،وبطريقة متعسفه ، بصدد تفسير ظواهر الأخلاق والدين. وكانت دراسة الأخلاقيات والقيم الدينية هى نقطة الضعف الشديدة التى يعانى منها «المذهب الشيوعى » ، حين نظر ماركس إلى الأخلاقيات على أنها مجرد خيلة « أوهمية » .

وحين يقول ماركس« إن الدين هو وهم وهو« أفيون للشعوب » نجد أن الماركسية لم تتفهم حقيقة الدين . ولم تتعمق فى المعانى الروحية الباطنية. فلا يعرف ماركس فينومينولوجيا الشعور الدينى ، بل لقد توقف ماركس عند قاع الأساس الأسفل Infra - structure وسطح «البناء القوقى Supra-structure»

لقد عاش ماركس ومات ملحداً متأثراً بماديته التي حرمته تماماً من روعة الشعور الديني ، وتدفقه وإبداعه ، تلك التي كشف عنها وتفهمها ماكس فبر Max weber، هذا البروتستانتي المتدين ، الذي كتب في عمق عن « القوى الروحية » كدوافع ثورية ومحركات كارزمية ، تغير من المجتمعات ، على إعتبار أن الدين في ذاته — وليس الإقتصاد — هو طاقة دافعة تصدر عنها قوة تطورية خلاقة ومحركة للتاريخ(١).

ولكن كيف يتكون الوعي الطبقي :

لا يصدر الوعي الطبقي على نفس النحو الذي ينطلق فيه « وعي الإنسان الفرد » . حيث يولد ، الوعي الطبقي » في «ماضي التاريخ الإجتماعي » الذي يسجل لنا ظهور وتطور الزمر والطوائف castes ، ومختلف فئـــات التجمعات الإقتصادية .

ويزداد وعي الطبقة بذاتها ، كلما مرت ظروفها بمراحل تطورية ناجحة خلال حركة مسارها التاريخي . وبالتالي يصبح للوعي الطبقي تاريخه وماضيه بينما تمتاز أحوال « الوعي الفردي » بأنها حاضرة ومتقلبة كما أنها ، مباشرة ومتغيرة. وحين نعقد المقارنات بين نوعي الوعي الفردي والطبقي . لوجدنا أن وعي الإنسان الفرد يتميز بأنه وليد الساعة واللحظة، فهو مؤقت وراهن ومباشر، لأنه وليد الإنتباه Attention .

أما « الوعي الطبقي » فهو وليد التاريخ الإجتماعي ، لأنه مهني وإقتصادي

---

(1) Weber, Max., The Theory and Economic Organigation, trans. by Henderso and parsens, Glencoe. 1967.

وجماعي ، كما يمتاز الوعي الطبقي أيضا بأنه مرحلي وانتقالي وتطوري ، نظراً لتحول ظروف الطبقة الوضعية، وتطور إمكانياتها الموضوعية، أما عن المشاعر الطبقية فيمكن استحضارها « هنا والآن Here and now » على حد تعبير العلماء . فلو فرضنا مثلا أن إجتماعاً أو مؤتمراً سيعقد بين كل الأطباء في مكان ما ، فلسوف يتوافد على المكان سائر الأطباء يأتون من كل فج عميق . وبعد أن يستقر الجميع في أماكنهم وتبدأ أعمال المؤتمر ، فاننا نجد «تياراً شعورياً واحداً» بين سائر المجتمعين ، ويؤسس هذا التيار الشعورى الموحد أصلا جوهرياً من أصول الوعي الطبقي ، ثم تدور مناقشات المؤتمر لكى تعبر عن ، مشكلات أو قضايا أو جوانب تشغل ما يسود الوعي الطبقي للاطباء ، وقد يكشف المؤتمر عن طبيعة الرأى العام الذى يسيطر على وجدان الطبقة.

ويمكننا أن نأتى بأمثلة مشابهة « للوعى » من طبقات العمال والفلاحين ، فاذا« كانت الطيور على أشكالها تقع» ، فالناس تتجمع بحكم الطبقة ، وتتوافد حول أفكار معينة ، وتترابط بمشاعر خاصة ، باشتراكهم أو إعتناقهم لمجموعة من المبادىء التي تدور حول مصالح مشتركة . وهذه المبادىء والمصالح هى شعارات تشكل طبيعة الوعى الطبقي . وهنا تصبح الافكار الطبقية بمثابة أسلحة للدفاع عن مصالح الطبقة، وهذه هي أيديولوجية الطبقة التى تستخدم مبادئها وأفكارها كأسلحة ideas as weapons عن طريق المناقشات ، تلك التي تستخدمها الطبقة للدفاع والمحاورة لكى تحل دائماً كوسيلة لحل المشكلات والمتناقضات أو كبديل لصراع الأفكار confl ct of idea .

وعن طريق الحوار الديموقراطى، والمناقشة الهادفة ، والجدل والبناء ، تحل المشكلات ، وتنتظم جداول الأعمال فترتقى الأفكار والمشاعر والتصورات الطبقية ، الأمر الذى معه «ينضج الوعى الطبقى» ، وتصبح أفكار الطبقة أكثر وضوحاً وتميزاً ، حين تتحقق أحلامها وتزول مخاوفها وأوهامها .

وبصدد الديمقراطية مثلا ، يسود إجتماعات الطبقه سائر المناقشات التي قد تكون حامية الوطيس ، وبخاصة في عمليات الإنتخابات ، أو تغيير « الزعامة » أو « القيادة » حتى يصل الكل إلي «إتفاق» بعد صراعات ومناقشات. وهذه هي سمات الوعي الليبرالي الديمقراطي النابع من مناقشات الكل ، والذي يؤدي إلى « القرار للديمقراطي » الصادر من « مساهمات الكل » . في الديمقراطية ، يكون « الكل » هو صاحب القرار ، ويحترم الكل هذا القرار الصادر عنهم لأنه قرارهم منهم ولهم. وهكذا يكون الإنسان في النظام الديمقراطي « سيداً لنظام » وليس عبداً للقوانين الجائرة التي فرضت عليه على نحو دكتاتوري وصارم . والأشكال الديمقراطية هي الأشكال المثالية في تنظيم الوعي الطبقي ، بل وفي سيكولوجية إتخاذ القرار، الذي يمكن تعميمه وفرضه لأنه نابع من « روح الكل » وصادر عن رأي الجميع ، ويعبر عن حاجات الطبقة ومصالحها، ويحقق أهدافها وآمالها .

ويشتمل الوجدان الطبقي على مجموعة من التصورات الإقتصادية والإجتماعية والسيكولوجية الخاصة بطبقة معينة بالذات . فقد تحدد الطبقة الإجتماعية طبيعة مهنه الإنسان أو حرفته . ومن خلال « التقييم الحرفي والتمايز المهني » ، يمكن تقدير درجة المهارة الفنية والمستوى التعليمي والثقافي ، كما يمكن أيضاً تحديد أو تكميم « الدخل » أو « الكسب » ، مع تقدير « الثروة » من خلال « نظام الأجور» و«معدلات الإنتاج » . ويمكن أن نأخذ في إعتبارنا أن درجة تفاوت التمايز المهني والفني ، قد تتغير طبقاً لتغير المراتب الفنية والخبرات المهنية . فالمهنة الواحدة لا يمكن أن نقيم لها أو أن « نثبت لها » إطارات محددة وثابتة من الدخول، نظراً للتفاوت الواضح في درجة المراتب الطبقية داخل هرم العمالة، بما يحويه من المراكز ومراتب المكانة Prestige والأدوار Roles المهنية التي تقوم بوظائفها

داخل إطار الطبقة من أدناها إلى أعلاها . ومن هنا وجدنا كيف يواجه الباحث الكثير من الصعوبات الإقتصادية والتنظيمية الهائلة التي تمنعه من ترتيب المهن وفقاً لترتيب درجات الدخل . ولذلك إتفق «علماء الإجتماع الطبقي »، وعلى رأسهم « هالفاكس Halbwachs» و«رايموند آرون Aron »، على أن أهم مايميز الوعي الطبقي، هو أسلوب أو « نوع الحياة mode de la vie» التي يحياها أفراد الطبقة الواحدة، وطبقاً لمبدأ نوع الحياة، يمكننا أن نميز بين سائر الطبقات، إستناداً إلى تمايز السلوك و إلى التباين في درجة الوعي و نوعه، وتوجد فوارق في طبيعة الوعي ، تميز كثيراً بين مختلف أشكال الوعي الطبقي ، فهناك الوعي العمالي ، و « الوعي الطبقي بين الفلاحين » ، وهذا التمايز الطبقي بين الفلاحين و العمال ، فشكل الفارق الجوهري الذي يكمن فيها وراء «الصراع الأيديولوجي» الكبير بين مواقف الاشتراكية السوفيتية ، والاشتراكية الصينية .

وإذا ماقارنا بين « الوعي الطبقي » طبقاً لنوع الحياة ، بين طبقتي الفلاحين والعمال على العموم ، لوجدنا أن الفلاح أكثر ميلا إلي التدين والتقوى ، والمحافظة علي التقاليد و العادات، كما أن الفلاح أكثر إتصالا بالأرض و إستقراراً ، وميلا إلى التكامل العائلي ، واحتراماً لكبار السن . أما العمال فهم أكثر إستعداداً لتقبل الجديد ، نظراً لإقامتهم في مناطق حضرية، والعامل أوسع أفقاً من الفلاح ، لكثرة إحتكاكه بالآخرين فتزداد الخبرة ، كما وتشيع بين العمال روح التحرر من قيود وقيم المجتمع، فيقل إحترام العامل للقيم الروحية، والعامل أكثر إسرافاً من الفلاح القدرى المقتر، حيث يتقارب الفلاحون في «معيشتهم وتصوراتهم مهما إختلفت ثرواتهم». ويخشى الفلاح التغيرات الجوية التي قد تصيب المحصول ، أما العامل فهو أقل إحتراسا لمستقبله لإعتماده على عرق جبينه من حرفته و عمل يديه ، ولإنعدام خوفه من غدر الأيام ، ولذلك كان

العامل أكثر من الفلاح ، ميلا لتنظيم نفسه داخل «نقابات وتنظيمات» واتحادات وأنـديه .

سيكولوجية الطبقة :

تمتـاز سيكولوجية الطبقه بمجموعة متجانسة من المشاعر والتصـورات الطبقية . بحيث يكون الوعى الطبقى هو العمود الفقرى لبنية التصورات والمشاعر الكامنة فى سيكولوجية كل طبقة من الطبقات الاجتماعية .

ويتميز الوعى الطبقى بتوافر عناصر إقتصادية وأخرى سيكولوجية ، وتدور أهم عناصر الوعى الطبقى حـول « المهنة » و « الدخل وقيمته ومدى انتظامه » . وطريقة الكسب ان كانت تجارية أم صناعية ، ولذلك تنسجم كل طبقة فى وعى متجانس متسق التصورات متحد المشاعر والذكريات ومن الكتـــابات السوسيولوجية ، التى لها ردفعلها فى تطور مفهوم الوعى الطبقى ، كتابات « « فونت wundt » و « دور كايم » و « جنز برج Ginsberg » . فالأول قد أشار إلى فكرة « التركيب أو التفاعل فيما بين العقول الفردية » ، فأخذ «فونت» بفكرة تركيب حالات الوعى(١). أما دور كايم فهو صاحب نظرية العقل الجماعى ، حين يؤلف نسقاً من التصورات الجماعية التى حررها دور كايم تماما من « كل الخصائص السيكولوجية والبيولوجية» فتبدلت وتحولت إلى ظواهر قائمة بذاتها. Sui - geneis ولذلك أصبحت الحياة الجمعية عند دور كايم هى الأساس الذى تستند اليه « بنية الوعى الجماعى » ، وأضحت « التصورات الجماعية » ، هى مهبط التصورات الفردية

---

(1) Ginsberg, Morris., The psychology of soceity, Seventh Edition. London. 1949,

وليست التصورات الجمعية هى مجموع التصورات الفردية ، كما أن العقل الجمعي ليس مجموع العقول الفردية . إذ أن الكل على ما يقول « الجشطلتيون» « ليس مجموع الأجزاء » . وللكل الكيميائى سماته وصفاته التى تتمايز عن خصائص الأجزاء ، فأصبح الكل هو اكبر من مجموع أجزائه .[1]هذه جوانب دوركايمية «تتيح فهما أوفى» أو تصوراً أدق، لطبيعة الوعي الجماعى ، وإذا ما إتجهنا نحو الماضى البعيد ، لوجدنا جوانب أخرى قد طورت وعمقت دور الطبقات الوسطى ووعيها ، بانتشار مفهومات الحرية ، والوعى بحقوق الإنسان ، تلك المفهومات المتحررة التى صدرت مع كتابات روسو « وبخاصة بصدد « العقد الإجتماعي »و« إميلEmile» ، وأثرهما فى صياغة« إعلان الإستقلال الامريكى» حيث تأثر بكتابات روسو الرئيس « توماس جيفرسون Jefferson » وهو أحد رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية الذين اشتركوا فى صياغة هذا الإعلان الأمريكي الشهير . فلقد أثار « روسو » الوجدان الفرنسى ، حين تكلم عن « حقوق الإنسان الثابتة» التى وهبتها له الطبيعة ، كحق الحياة ، وحق الحرية، فلقد ولد الناس أخياراً وأحراراً ، متساويين فى السعي وراء السعادة والرفاهية[2]. وهذا التصور التحررى هو أساس بنية الوعي الجماعي-أو الطبقى .

شيكولوجية الطبقة :

لايمكن تعريف « الزمر الاجتماعية Social groups » [3] أو تحـــديد

(1) Durkheim, Emile., Individual and Collective Representations, Sociology and Philosophy, London. 1958. P.24.

(٢) سول ،جورج : المذاهب الاقتصادية الكبرى ، ترجمة الدكتور راشد البراوى، مكتبة النهضة ١٩٦٥ ، ص ٥٣

(٣) تعرف الزمرة الاجتماعية بأنها جماعة من الأشخاص تربطهم مصالح وأغراض خاصة =

مفهوم الجماعات ، إلا فى إطار ماتقوم به من جهود أو أعمال ، تلك التى تسمى فى علم الاجتماع باسم « المناشط الاجتماعية Social activities » . ولاشك أن «العمل» أو «النشاط» حين يكون جماعياً ودائماً ، لابد وأن يخلق فى الجماعة أو الزمرة الاجتماعية، مجموعة من «الاهتمامات» أو «المصالح»، تلك التى تصدر عنها «الأفكار ideas » . ومن خلال «العمل» و«الاحتكاك الاجتماعي Social contact » المستمر بين أفراد الزمرة أو الطبقة، تنشأ مجموعة من الصورات أو الأفكار الاساسية . ولكن هناك أيضا مجموعة من الافكار الثانوية Secondary ideas لا تنجم عن الاحتكاك أو المناشط الجمعية ، بقدر ماتتصل بما يدور داخل إطار الزمرة أو الطبقة من آراء ومايسود فيها من تصورات ومعتقدات . وأيديولوجية الطبقة هى مجموع الافكار الثانوية السائدة فى بنيتها وما يدور داخـــل الإطار الطبقى من « أفكار أيديولوجية ideological ideas » .

ولذلك تحتوى أيديولوجية كل طبقة، على مجموعة الافكار والاتجاهات الثورية التى تصدر عن الوعي الطبقي ، مما يؤكد أن هذه الافكار إنما تبرز السمات العامة للطبقة، والتى تضفى عليها شخصيتها ووجودها . بمعنى أن أيديولوجية الطبقة انما تعبر عن ما يجمع أفرادها من « اتجاهات وعلاقات»، وما يشتركون فيه من آمال ومخاوف ومصالح ، وما يقومون به من « أدوار طبقية » ، وهــذه كلها هى شروط « الوجود الطبقى » .

وعلى سبيل المثال لا الحصر، لقد ثار جدل قديم بين «العبد والسيد»، وكان

= وتوحد بينهم مشاعر واتجاهات معينة ، كما تميزهم مجموعة من الحقوق والالتزامات ، ويشتركون فى عمل جمعى محدد لتحقيق أهداف مشتركة ، كما ويتضامن الكل فى علاقات ومناشط مميزة.

لكل منهما طبقته ومعتقداته وأنماط سلوكه وأساليب تفكيره، ولقد شبه هيجل «مقولة السيد» بأنها تعبير عن «الوعي بذاته» الذي يمتاز بالعزلة والاستقلال عن الطبيعة، وتلك هي سمات «السيادة». أما العبد فمجعول للعمل، مشغول بالطبيعة مرتبط بالمادة، ثم أصبحت بيده حركة التاريخ. وكانت طبقة السادة لا تنتسب إلي طبقة العبيد، فالعبد هو الذي ينتسب إلي سيده، كما تنتسب الزوجة إلي زوجها، على الرغم من الفروق في المواقف والادوار الاجتماعية. حيث يخلق نظام الاقطاع أيديولوجيات وطبقات، بينما لا يخلق «نظام الزواج» أية تصورات طبقية، وانما يمثل الزواج «نسقاً من العلاقات الصورية Formal» أو المقولات الاجتماعية.

ويميز ماركس الطبقة طبقاً لنوع الملكية وشكلها، كما يحدد مدى فاعلية تلك الطبقة وتأثيرها في النسق السياسي وفقاً لتقدير ثراءها وأهميتها مما يضفي عليها طابعاً يعطيها فرصتها أو دورها القيادي في البناء السياسي. ولكل طبقة آمالها وتطلعاتها، فطبقة الملاك تريد الثروة وجمع المال، و«طبقة الإقطاع» الثرية تبغى السلطة والسيطرة على الحكم بمزيد من القوة والسلطان السياسي، أما «طبقة العبيد» فتأمل في التحرر من الظلم الاجتماعي والتخلص نهائياً من إستغلال الإنسان لاخيه الإنسان.

هذه هي الخريطة الإجتماعية Social map التي تبرز إتجاهات الطبقات، حيث نجد الكثير من التعارض في الخطوط العامة، وعدم تطابق الاتجاهات، إذ أن «خطوط التقسيم» بين سائر الطبقات إنما تتعارض ولا تتحدد أو تتفق. ولذلك أكد ماركس على أن «ديكتاتورية البرولتياريا» سوف تزيل هذا التعارض وتحل التناقضات ولقد أعلن «ماوتسي تونج» عدم الإذعان للاتجاه الماركسي الكلاسيكي نظراً لعدم صلاحيته في معالجة مشكلات «بروليتاريا الفلاحين»، وإنما أكدت

ديموقراطية الصين الجديدة على دور الدكتاتورية المشتركة التي تضم طبقات الفلاحين والمثقفين وكل الطبقات المعادية للاستعمار[1]. وتلك هى الأيديولوجية الصينية، المضادة «للاشتراكية السوفيتية الماركسية».

وفيما يتعلق بطبيعة الافكار الطبقية ومصادرها، يتساءل الزعيم الصيني الراحل «ماوتسى تونج» في هذا الصدد بقوله:

« من أين تنبع الافكار السديدة ؟! أتنزل
« من السماء ؟ .. لا . وهل هي فطرية في العقل ؟
« لا إنها تنبع من الممارسة الاجتماعية وحدها،
« تنبع من ثلاثة أنواع من الممارسة الاجتماعية:
« النضال من أجل الانتاج، والصراع الطبقي،
« والتجربة العلمية». [2]

من هذا النص، يتضح لنا أن «ماوتسى تونج» إنما يعبر تعبيراً واضحاً ومتميزاً عن طبيعة أيديولوجية الطبقة، حيث ذهب ماركس إلى أن الايديولوجيات والافكار إنما تنجم عن مظاهر الحياة المجتمعية والاقتصادية، كما أكدت الايديولوجيا الماركسية على العناصر الاجتماعية في صدور الفكر وفي إنبثاق المعرفة.

وفي ضوء هذا الفهم الماركسي، يهدف «علم اجتماع المعرفة» إلى دراسة العناصر الاجتماعية والطبقية في التفكير، ووظيفة تلك العناصر في تكوين صور عامة للعقل

(١) سوجموند، بول «أيديولوجيات الأمم الآخذة فى النمو» الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤ . ص ٤٥

(٢) مقتطفات من أقوال الرئيس ماوتسى تونج . وكالة الصحف العالمية، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٧ ص ٢١٧ .

داخل إطار الواقع الإقتصادى(١). ولقد نجمت فكرة الايديولوجيا أصلا فى الفكر الماركسى ، وصدرت على أنها إنعكاس للصراع السياسى و الإقتصادى والإجتماعي، الذى يتحكم فى الفكر الطبقى ، فتعبر الأيديولوجيا عن تلك المواقف والإرتباطات العامة التى تتعلق بصراع الجماعات والطبقات عبر التاريخ(٢) .

وإستناداً إلى ذلك الفهم ؛ يرد « ماركس » الايديولوجيات والأفكار إلى تلك المشكلات الإجتماعية التى تنبثق من داخل بنية الطبقة . على أساس أن الفكر لا يتوقف على مجرد «الوضع الإجتماعى» للفرد ، ولكنه يتوقف أصلا على الوضع الإقتصادى، ويصدر عن الموقف الإجتماعي والسيكولوجى للطبقة برمتها ؛ من خلال صراعها وآمالها ومخاوفها(٣) ، وإمكانياتها الموضوعية ، تلك الآمال والمخاوف التى تنبثق عن ظروف وضعية يحددها السياق السوسيو تاريخى .

فاننا حين نتعرف على أيديولوجية العصر أو الطبقة ، وحين نحاول أن نفهم حقيقة جماعة من الجماعات أو الزمن السوسيو تاريخية، فانما نعنى بذلك أن نتعرف على خصائص وتكوين البناء الكلي « لروح العصر » أو « فكر الطبقة » أو « عقل الجماعة » ، ذلك البناء الفكرى الشامخ ، الذى يتألف من مجموع التصورات والآراء والظروف المنبثقة عن نسق الأفكار والقيم الإجتماعية. وبتعبير أدق إن ذلك البناء العقلي لروح العصر والطبقة ؛ إنما يعبر على العموم عن موقف الحياة

---

(1) Stark, Werner., The Sociology of Knowledge, Second impression. Kegan Panl. london. 1960.

(2) Mannheim, Karl., Ideology and Utopia., London 1948 p. 36

(3) Merton, Robert., Sociology of knowledge. The Twentieth Century Sociology. New york. 1945. p. 374.

Life – Situation ويفسر الوضع الراهن ، حيث تعبر تلك الأفكار العصرية الطبقية عن وظائف وجودها فى الوسط الإجتماعى [١].

ويرى « ميرتون Merton » أن الإتجاه الماركسى يعد محورا أساسياً من محاور الارتكاز في « علم إجتماع المعرفة» ، حيث فسر ماركس « الإطارات الوجودية Existential Basis » للمعرفة والإيديولوجيات ، تفسيراً إقتصاديا بصدورها عن بنية الفكر الطبقى . حيث التفت ماركس إلى عوامل الإنتاج ، باعتبارها الأساس الحقيقى أو « البناء الأسفل Infra–Structure » الذى إليه يستند « البناء الأعلى Supra – Strurture » [٢] .

وينبثق الشعور أو الوجدان الطبقى عند ماركس – عن مجموع التصورات الجماعية [٣] . التى تترسب فى أعماق الطبقة ، ومن ثم كانت التصورات الجماعية لكل طبقة ، تتصل بمسألة « الأحكام التقويمية Jugement de Valeur » تلك الأحكام التى تعطيها مكانتها فى سلسلة القيم الطبقية.

وإن كان ذلك كذلك — فان الطبقة لدى أصحاب الإتجاه الماركسى هى نقطة البدء فى مستوى التحليل السوسيولوجي في علم إجتماع المعرفة ، إذ أن الأفراد داخل إطار الطبقة انما تتحقق لدى كل منهم مقولات الفكر التى تترسب فى أعمان الفكر الطبقى ، كما يتولد الفكر عند ماركس ، من ذلك الكفاح بين الطبقات ، « طبقات العمال » أو « البروليتاريا » فى صراعها مع «البرجوازية»

---

(1) Maunheim, karl., op. cit 49 — 50.

(2) Merton, Robert., op. cit. p. 373.

(٣) الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ، الطبقات الاجتماعية — دار الفكر العربى ، فبراير ١٩٤٩ ص ٤٥ .

و « الارستقراطية » ، وعن ذلك الصراع الطبقي ، تصدر التصورات المنطقية التى ترتبط بتلك المشاعر والمصالح الاقتصادية والعلاقات الطبقية .

وبصدد سيكولوجية الطبقة الكادحة ، لم يغفل علم الإجتماع الماركسى من قيمة الثقافة ، بل وأكد على «وجود علاقة تبادلية » بين « بنية الأساس التحتى Infra - Structure » و« بنية الأساس الفوقي Supra - Structure »، وهو تبادل أو تفاعل حتمي يربط الايديولوجيا بالأساس الأسفل ، ويصل بين الجوانب الفوقية ، كالقانون والسياسة والفلسفة والفن ويربطها جميعاً بالجوانب الإقتصادية التحتية .

بمعنى أن ماركس قد إتفق مع صديقه انجلز Engels فى نهاية المطاف ، على رفض قبول فكرة الاستقلال الكلي ، حين ينفصل التركيب الأسفل ، عن المظاهر العليا فى حياة « المجتمعات » كما يعبر عنها البناء الفوقى الأعلي . حيث تتم طوال التاريخ ، ويدفع عجلة التطور الاقتصادى ،[1] علاقات تبادلية ، بين الظواهر الأيديولوجية ، ومصادرها التى تدعم البنية الإقتصادية . كما أشار ماركس الي الاهتمام بوظيفة الفكر ودوره الأيديولوجى فى بناء الوعي والمشاعر والتصورات وتركيبها جميعاً فى البناء الطبقي .

بناء الوعى الطبقى :

يتألف «بناء الوعى الطبقي» ، من أنساق تصورية ، وأبعاد مهنية وحرفية ، حيث تقوم بنية الوعي الطبقى ، على أسس إقتصادية ، طبقاً لوحدة المهنة أو الحرفة و«نوع الحياة mode de la vie » وتماثل أنماط الفكر والسلوك

(1) Gurvitch, Georges., Twentieth Century Sociology., Newyork 1945. p. 381.

والتصورات الطبقية ، تلك التي تستند جميعها الي الوحـــدة العقلية unite mentale ، وتشابه الافكار وانسجام التصورات .

وتستند بنية الوعي الطبقى ، الي شروط إجتماعية ، وأبعاد تاريخية ، ومحتويات ثقافية ، وإمكانيات موضوعية . أما الشروط الاجتماعية للوعى ، فتستند إلى الاساس الموضوعى للفكر ، على إعتبار أن لـكل فكرة أو مذهب أو عقيدة أو إتجاه مصادر إجتماعية وأصول ثقافية . وتحوى الابعاد التاريخية للوعى ، تلك التطورات المرحلية للوجدان الطبقي خلال ماضى الوعى . أما الامكانيات الموضوعية ، فتعتمد على الظروف الوضعية للطبقة ومركزها ودورها فى الهرم الطبقي . ويلتقط الشعور الطبقي من بنية الطبقة، كل مافيها من تدفق وحركة، وماتحويه من تنوع متطلع ومندفع نحو المستقبل، ولاشك أن الثقافة Culture هي بعـد جوهرى فى بنية الوعى الطبقى ، لأن الثقافة والفكر والتصورات ، هى أنساق تصورية وضرورية تؤسس الوعي الطبقي. فاذا كان «الفكر هو وعي الوعى»، أو الوعى بذاته ، وإذا كانت الثقافة هى نوع من أنوع الوعى ، «فالفكر هو وعي الثقافة» ، والثقافة هي مضمون الفكر ، والفكر هو القالب الذى يلقف مافي الثقافة من محتويات وأنماط وأساليب للسلوك والعقل الاجتماعى ، ولقد كنا نفقد مضمون الثقافة لولم يكن لدينا الوعي ليحمله ، علي إعتبار أن الثقافة هي الفحوى ، والوعي هو الوعاء أو الإناء ، ولقد كنا نفقد الفحوى لو لم يكن لدينا الاناء لنملأه .

ويسجل الفكر والوعى كل مايطرأ علي الجماعة من تغيرات حضارية أو اجتماعية ، ومن ثم كان الفكر عنـد علماء الاجتماع الثقافي والصناعى والإقتصادى هو جهاز أو « ترمومتر » علي درجة عالية من الدقة والحساسية ، لأنه يعكس مايدور فى بنية الوعى الطبقى . فقد تزول الطبقة بحكم القانون

ولكن الوعى أو الوجدان الطبقى لايزال باقياً ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فقد ثار زعماء فرنسا على طبقة النبالة Neblesse ، وأطاحت بامتيازاتها والقابها وحقوقها، كما تنازل أصحاب الإقطاع والامتيازات عن حقوقهم ليلة ٤ أغسطس المشهورة ، إلا أنهم رغم ذلك كانوا يحتفظون إجتماعياً وسيكولوجيا، بما كان لهم من قيمة اجتماعية ومركز مرموق ومكانة ممتازة، فتمسكوا بألقابهم وعلاقاتهم السائدة ومايربطهم من قيم قائمة فى الوجدان الطبقى ؛ رغم زوالها باسم القانون.

وعلى هذا الأساس ؛ تتميز الطبقات بوجود « الوعى الطبقى Class Consciousness » ذلك الذى يبرز معالمها ويضفى عليها وجودها ؛ بمعنى أن وعى الطبقة ؛ هو « روح الطبقة » . ولقد أشار ماركس فى الثامن عشر من برومير Eighteenth Brumaire إلى كلمة مشهورة « للويس برنابرت » ؛ فقال عن جموع الفلاحين الفرنسيين ؛ حين تولى سلطانه كرئيس لجمهورية فرنسا: « إنهم طبقة ينقصها الوعى الطبقى ؛ مما يؤكد ضعفها وسلبيتها فى ذلك العهد».

ومن خلال مايصدر عن الوعى الطبقى من تصورات مشتركة ؛ يتعامل أعضاء الطبقة الواحدة ويتحدون فى « ربط » أو «زمر » ؛ وكان السادة فى المجتمعات القديمة يتعاملون لا باعتبارهم «سادة Mastere » بل باعتبارهم «طبقة». وتدافع الطبقة عن وجودها وأهدافها ومصالحها ؛ فيقع الصراع الإيديولوجي مع الطبقات الأخرى . ويحمي السادة مثلا أنفسهم من ثورة العبيد فيدافعون دائماً عن طبقتهم ويقننون لمصلحتها القوانين ، وكذلك يحمى زنوج أمريكا أنفسهم من طغيان البيض ؛ حيث يميز المجتمع الأمريكى ويفرق بين الأسود والأبيض باسم « العنصرية » ولاشك أن هذه التفرقة وصمة عار فى جبين مبادىء العدالة والحرية والديمقراطية ، التى تتشدق بها الولايات المتحدة الأمريكية .

وما يميز الطبقة عن الزمرة الإجتماعية Soc al group هو درجة الإتساع

والشمول « فالطبقة طلية لا وطن لها » ، مثل طبقة العامل التي تمتد فيما وراء الأمم والدول ، حيث يدخلها العامل في كل مكان . كما وتختلف الطبقة عن « الطائفة Caste » ويمكن النظر إلى « طوائف » الناس و « منازلهم» على أنها تشتمل على أنواع من الطبقات . إلا أن «الطائفة » ، هي طبقة مغلقة Closed class ، ولا تطلق إلا على الطوائف الهندية بالذات التى تمنع دخول الأفراد أو الخروج منها .

وقد يكون للطبقة أيديولوجيتها الخاصة ، دون أن يتوافر لديها « الوعى الطبقى » ، فقد تتفق الأفكار والإرادات والرغبات ، وقد تتشابه المشاعر والآمال ، مع فقدان عنصر « الوعى الطبقى » . وهذا هو السبب الذى من أجله يقول ماركس فى « الثامن عشر من برومير » ، كما قلنا نقلا عن « لويس بونابرت » إن طبقة الفلاح الفرنسى إنما ينقصها الوعى الطبقى . ولقد عدد ماركس أسباب فقدان الوعى الطبقى بين فلاحى فرنسا ؛ ومنها عدم توافر عنصر « التنظيم organization بينهم ؛ ذلك العنصر الذى يؤكد مصالحهم الطبقية ، ويشجعها ويروجها ؛ ومنها أيضاً أنهم لا يتعاملون فيما بينهم كطبقة محددة المعالم ؛ نظراً لإنعدام توافر الأهداف المشتركة Common purpose ، سواء أكانت إجتماعية أم سياسية ؛ بمعنى أنهم ليسوا على « علم تام ودراية حقيقية بوجودهم الطبقى » ؛ ولا يحرصون على تأكيد هذا الوجود وتدعيم المصادر الحقيقية و « الأسس الموضوعية » التى تدعم مصالحهم الطبقية وتسندها .

لوكاتش والوعى الطبقى :

ومعنى ذلك ، أن إنكار ماركس لوجود الوعى الطبقى بين فلاحى فرنسا فى عصره ، مبعثه أنهم لم يكونوا على دراية بمصالحهم أو وجودهم الطبقى . ولقد

ذهب ماركس إلي ماهو أبعد من ذلك ، حين يشك فى إمكان وجود « الوعى الطبقى بين الفلاحين على العموم» . حين ينظر ماركس إلى طبقتى البرولتياريا البورجوازية ، على أنهما الطبقتان الوحيدتان الحاصلتان على عنصر « الوعى الطبقي» . ولقداقترب «لوكاتش Lukacs» من هذا الفهم الماركسى للوعى الطبقى فى كتابه«التاريخ والوعى الطبقى History and Class Consciousness» حيث أكد فى هذا الكتاب ، على أن البروليتاريا ، إنما تتميز بكثافه أكثر وطاقة أغزر من الوعى الطبقى ، عنها بالنسبة للبورجوازية .

وينبثق«الوعى الطبقى»من ثورة البروليتاريا خلال صراعاتهامع البورجوازية . فتكتسب الكثير من التجربة وتحقق الأمانى والآمال الجديدة ، فتصبح بذلك حاصلة على « الوعى » عن طريق الكفاح الثورى ، كما تصبح على دراية تامةوكاملة بمصالحها الطبقية . ومن هنا يتطور « الوعى » خلال النضال ، حيث تتحول آمال الماضى وتتبدل ، وتصبح الأمانى الجديدة مختلفة عن أمانى الآباء والأجداد . وبذلك يتعلم البروليتارى من تجربته الثورية ، وكفاحه المستمر ، أنه لن يحصل على أمانية ، ولن يحقق آماله إلا باحلال الاقتصاد الاشتراكى محل الجشع الرأسمالى — وقد يكافح البروليتارى فى شراسة ، وبكل الوسائل باستخدام القوة ، أو بالصراع الدموى ، حتى يتم له تحقيق « الدولة » التى تدعم « الوجود البروليتارى » حين يحصل العمال والشغيلة على الحكم ويحققون أمانيهم وأهدافهم ، وهنا فقط « يتحقق الوعى » وتصبح طبقة العمل واعية بذاتها (١).

ولا شك أن نظرية ماركس عن « الوعى الطبقي »وخاصة مايقصده بالوعى

---

(١) يميز الاشتراكيون بين أيديولوجية الثورة ، وأيديولوجية الاصلاح ، الأولى بروليتارية ، والثانية راديكالية . حيث يؤكد زعماء الاصلاح الدعوة الى التمدين والتحضر ، ═

البروليتارى ، قد تطورت عند « جورج لوكاتش Georg Lukacs »، حين أشار الأخير إلى تفوق واستعلاء الوعى البروليتارى على كل أشكال الوعى الطبقى ، ويتفق لوكاتش مع ماركس على أن الوعى الطبقى البورجوازى ، انما هوصورة من صور « الوعى الكاذب False consciousness ». ولقد أخطأ البورجوازيون للأسف فهم مصالحهم الطبقية التى يدعمها نظامهم البورجـــوازى ، ولم يدركوا المقصود من وجوده ، أو التناقضـــات Contradictios الكامنة فيه ، ومن ثم لم يعملوا بالطابع على حلها . وهم لايدركون أن الرأسمالية ،على حد زعم الماركسيين ،«انما تحمل بذور هدمها»، حيث أنهم لن يستطيعوا رفع التناقضات الا برفض النظام نفسه وبرمته، ولكنهم يتمسكون بوجودهم الطبقى المؤقت ،الذى يبقى ببناء النظام البرجوازى ويستمر باستمراره .

=والاعتراف بمكانة الفرد السياسية والاقتصادية . وقد يستخدم الرادبكالبون وسائل الاغراء عن طريق الشعارات الدعائية التى تنادى بالتقدم وتدعيم المجتمع، بتحقيق مشروعات الاصلاح الاجتماعى .

الفصل الخامس

الأبعاد الاجتماعية في الفن والأدب

* الانسان والفنان
* الاغتراب والفن المعاصر
* علم اجتماع الفن Sociologie de L'art
* علم اجتماع الوهم والخيال
* خرافة الادب الشيوعى
* علم الاجتماع الفينومينولوجي وظواهر الادب
* سوسيولوجية المسرح
* إستعارة وهجرة السمات الفنية
* الوظيفة الاجتماعية للادب
* الادب والطابع القومى
* خاتمة

تمهيد :

هذه دراسة فى « علم الإجتماع الثقافى Cultural Sociology »، إنشغلت بها منذ سنوات قليلة ، تطلبت شيئاً من المصابرة بعد طول صبر ، حيث بذلت بصددها الكثير ما بين شاق وعسير[١] ، وبخاصة حين أتناول بالدراسة الآن ، حقلا جديداً من حقول التجربة الفنية ، أو التجربة السوسيولوجية The Sociological experiment[٢]. وهى كتجربة أدخل إلى ميدان « علم سوسيولوجيا المسرح The Sociology of the theatre » ، على حد تعبير « جورج جورفتش Gurvitch[٣] » ، أو إلى دراسة مايسميه « جان دفنيو Jean Duvignaud »[٤] « بسوسيولوجيا الخلق الفنى Sociologie de la Creation artistique حيث كان « جان دفنيو » ينظر إلى المجتمع على أنه « مسرح الحياة » .

١ ـ ولقد طرحت الكثير من القضايا الأساسية فى ميدان تخطيط الفن والمسرح و « تطوير الإعلام والثقافة » ، وبخاصة من زاوية الأبعاد الاجتماعية فى الفن والأدب ، أو مايسمى أيضاً « بسيوسيوجيا الأدب والدراما Sociology of Literature and Drama ومنها قضايا تقليدية مشهورة ، مثل الفن وهل هو للفن

---

(١) لم ترد الاشارة الى مثل هذا البحث العلمى فى كتاباتنا من قبل . ولم ينشر حتى الان ، أى جزء من أجزائه بل وفى أى دار من دور النشر . وقد لزم التنويه .

(٢) Burns, Tome., Sociology of Literature & Drama, penguin, U.S.A 1973. p. 77

(3) Ibid : p. 71.

(4) Duvignaud, Jean., Sociologie de l'art., press. uuivers. de Farnce, paris. 1967. pp. 1 - 6.

أم للمجتمع ؟ وما صلة الفن بروح العصر ؟ وعلى أى نحو يمكن فهم الوظيفة الإجتماعية للأدب ؟.

وهناك قضايا جديدة يطرحها نقاد الفن والأدب ، ورواد التخطيط لمستقبل الثقافة، حين نربط بين «الإنسان والمجتمع والطبيعة» ، عن طـــريق « الفن » كمنظورة إجتماعية وإعلامية وثقافية، تعيد تقييم« بناء الإنسان المصرى المعاصر » . فكيف نعالج أنساق الفن والقيم الإجتماعية social Values ؟ وعلى أى أساس يصبح الفن نسقاً جوهرياً من أنساق الثقافة Culture وعلى أى نحو يعالج علم الإجتماع الفينومينولوجي phenomenological Sociology ظواهر الفن والأدب ؟ . وماذا نقصد بسوسيولوجية الخلق الفنى ؟! وكيف يمكن تصور الأدب كنظام Literature as an institution على مايقول «هارى لفن Harry Levin» .

كل هذه مسائل تحاول هذه الدراسة أن تميط عنها اللثام ، حتى يمكننا أن نخطط تخطيطاً علمياً وموضوعياً للفن والأدب ، وحتى يمكن أيضاً أن نعبىء الجهود المشتركة نحو « بناء الإنسان المعاصر» ، حين تتضافر كل الجهود وتتعاون من أجل « تنمية الإنسان المصرى » ، وعلاج « مشكلة الثقافة » فى جمهورية مصر العربية .

ب ـ ولاشك أن قضية الفن والأدب ، هى أخطار بكثير من أن تقتصر على الفنانين والأدباء وحدهم ، بل ينبغى أن يظهر على المسرح ، أبطال جدد ، وبخاصة حين يدخل الساحة ، طبقات أخرى من العلماء والباحثين والفلاسفة ، فتتضافر جهود علماء الاجتماع الصناعى والثقافى ، ورجال الدين والإقتصاد والسياسة ، من أجل دراسة وفهم أبعاد هذه الأرضية الأيديولوجية الخطيرة .

ولا شك أن « تاريخ الفن والأدب » ، هو سجل حافل بقضايا « السلام والحرية والديمقراطية» ، بل وقد يتفوق تاريخ الفن بعظمته وإنسانيته ، على تاريخ الحرب والصراع ، والرعب والدمار . فلقد أسعدت قيم الفن والخير والجمال ملايين البشر ، وبعثت فيهم تحت شعار «الحرية والتفاؤل » ، كل البهجة، والأمل ، والقوة ، والحب والإلتحام بالحياة . ومن هنا يمكن النظر إلى «بعث الماضى ، كوسيلة إعلامية للحاضر » ومن ثم فيكون الفن من أجل الفهم والحكمة والموعظة الحسنة، ومن هنا أيضا يصبح التاريخ والفن والأدب وسيلة إعلامية للتثقيف ، يزداد الإنسان المعاصر بفضلها فهما وثقافة وعمقاً ، ومن ثم يصبح المسرح أداة إعلامية قوية من أدوات الجهاز التعليمى فى « سوسيولوجية التربية Sociologie de L'Education » .

وقد يدخل تاريخ الفن والأدب والثقافة ، كعنصر جوهرى فى « التحليل البنائى » لروح العصر ، كما قد يضفى « روح العصر » عنصراً إجتماعياً وأيديولوجياً يشكل «خلفية ثقافية».أو يعبر عن حقبة فنية تتميز بها سائر عصور الفن والجمال ، ويبرز لنا التاريخ الحضارى البشرى ، تطورات إجتماعية تعبر بوضوح عما يسميه « جان كلود باسيرو Jean-Claude Passeron » «بسوسيولوجية العقول Sociologie des intellectuels » ،وذلك عن طريق التركيز على معطيات فنية وتاريخية ، توحي بمؤشرات تعطي طعما ثقافياً وإجتماعياً مميزاً بما تضفيه « سوسيولوجية الواقعة السياسية Sociologie du fait Politique » ، على حد تعبير « جورج لافو Georges Lavau » فهناك أبعاد سيكولوجية وإقتصادية تكمن فى سوسيولوجية الواقعة السياسية ، فقد حفل تاريخ النظم السياسية ، تحت ستار «العدالة» أو « الفضيلة » أو « إنتصار العقل » أو حتى « الصالح العام » ، بأحداث الصراع والحرب والنصر وسفك الدماء . وفارق شاسع وبون واسع ، بين نتاج حروب تقتل وتدمر وتفسد فى

الأرض، وبين عطاء الفن والحضارة فى عصور الأمن والبناء والسلام .

الانسان والفنان :

وإذا ما وصف الإنسان بأنه إجتماعى بطبيعه ، فانه بخياله وأوهامه وآماله ، فنان ذواقه بالسليقة ، « فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان » كما يقول الكتاب المقدس(1).

ا ـ فهناك إلي جانب عالم الشهوات واللذات ، والتجربة والخبرة ، والمتعة الحسية ، نجد عالماً ميتافيزيقياً يخاطب الوجدان بلغة « متعالية Tran: cendental » تحلق ينافى المطلق، وتشطح فى دنيا الخيال. وهى لغة تتعدى التجربة وتتحدى الخبرة، وتتعالى على المادة والحس ، حين تطرق عالماً مثالياً يناجى القلب والروح والمشاعر ، بألحان صوفية تتسامى فوق اللذة الحسية . وكلها جوانب فوقية وجمالية ، ولا يشبعها فينا سوى عالم الفن والأدب .

وطبقاً لخصوبة فحوى الزمان التاريخى ، ودوام حركته ومساره ، فلقد سكب التاريخ فى شتى قوالب الفن ورموزه الكثير من خبرات الإنسان وتجارب البشر ، بما تحويه من مضامين الثقافة وفلسفات المجتمع والتاريخ والحضارة.

ب ـ ومع تعدد « المضامين » الثقافية ، وإختلاف كيفيات « الفحوى » صدرت على مسرح الفن ، شتى الأشكال ، ومختلف الألوان والصور . فلقد حفلت قوالب الفن ، وإمتلأت إطاراته بعطاء إجتماعي سخى ، فاض بالضرورة من تجارب البشر وثقافة المجتمعات .

---

(١) انجيل متى : الاصحاح الرابع.

وفى هذه الأيام، وقد قارب القرن العشرون على الانتهاء، تتردد فى دوائر الفن صيحات التجديد، فكثيرا مانسمع عن « السيريالية » و « التكعيبية » و « التجريدية »، فلقد اضطربت فى ميدان الفن مختلف الأشكال والألوان، وبعثرت الصور والرموز، حتى تتعقد أحياناً غاية فى التعقيد فلا نكاد نفهم شيئاً، وقد نتميع أحياناً أخرى أو يصيبها « الغموض » فتصبح « تجريداً خالياً من المعنى ».

الاغتراب والفن المعاصر :

ا — ويمثل القرن العشرون حقيقة مايسميه « هربرت كوهل Herbert Kohl » بعصر التعقيد [1] « The age of complexity ».
والتعقيد فى عصرنا ؛ ليس تعقيداً فلسفيا ووجوديا فحسب، بل هو « تعقيد اجتماعى وفنى وثقافى » فى نفس الوقت.

فلقد إنسحق الفنان التكعيبى والتجريدى المعاصر، تحت ضغط الحضارة الخانق، وعانى الفن الكثير من وطأة التصنيع ومحنة التكنولوجيا، فكانت الازمة الباطنية التى أثارت فناناً معاصراً مثل « بيكاسو Picasso » فحاول أن يثور فى أعماله الفنية الخالدة، فخرج على القواعد الفنية التقليدية، وحاول أن يتمرد وأن يحطم الصور والأشكال، أوقد ينزع منها ويجرد، حين يخلع أبرز ما فيها من سمات وصفات وخصائص، ثم يقوم « بيكاسو » بعد عملية التجريد والنزع بعملية « إعادة بناء Reconstruction » ماخلع أو نزع من صفات، وما

(1) Kohl, Herbert., The age of Complexity, Mentor, 1965.

جرد من خصائص وسمات ، وتلك هى « التجريدية » . وإما بمحاولة الفنان إعادة أو عودة ماحطم من أجزاء وعناصر الصور والأشكال، وهذه هى التكعيبية.

ب ـ وأغلب الظن ، هو أن الفنان « التكعيبي » أو « التجريدى » المعاصر ، إنما يعبر عن ضجره وهربه من واقعه المحتوم ، وعدم الإذعان لقيمه ، فثار على عصر التكنولوجيا وحضارة التصنيع ، وحطم الصور للتعبير عن « الإنسحاب » و « والإغتراب Alienation ، نظراً لوجود الاحساس المرير الممتلىء بالسخط على جو الحضارة الكئيب مع زحمة الحياة العصرية Modernism بأثقالها ، ومع ضجيج المدينة وعجيجها ، فلقد خلفت تكنولوجيا الصناعة ، وحضارة التصنيع بعض المخلفات والرواسب ، التي أصبحت « أغلفة كثيفة » ، تحجب الرؤية ، حين تحاط « الروح » بتلك القشرة السميكة ، ويصاغ الإنسان المعاصر فى العديد المتنوع من القوالب ، والمتكثر من الأنماط ، والمعقد من نسيج القيود التى أعدت له وفرضت عليه فى جمود ، فكان الإحباط Frustration والشعور بالغربة(١) .

حـ ـ ولقد عبر الأدب الوجودى المعاصر ، عن اللامعقول ، واللامعنى Nonsens ، والإغتراب أقوى تعبير ، حين كتب الوجوديون وأطنبوا عن « العبث » و « سوء التفاهم Le malentendu » ، و « القلق » و « الغثيان » و « السقوط La chute » و « الانسان المتمرد L'homme révolte » وكلها ظواهر أدبية ووجودية تعبر عن مأساة الإنسان فى القرن العشرين ، كما تشير

(١) فقد تعالت الصيحات بالاحتجاج والرفض ، وظهرت السلبية واللامبالاة ، وانتشرت روح التشكك والتفكك وحركات التمرد ، وإزدادت الضجة بين طوائف الشباب فى العالم .

الي ضجره ويأسه ، وإلي اكتئابه وإغترابه ، وهذه هي أمراض العصر(١).

ولكي نواجه أمراض العصر ، علينا أن نقوم بحملات إعلامية وثقافية لحماية الانسان وتنميته ، بالبحث عن غذاء للروح وترقية للمشاعر والتسامي بالجوانب والأبعاد الجمالية .

وظيفة البعد الجمالي :

يتحقق إدراك المجتمع للجمال في تذوق الشعر والفن والأدب ، ويثير « البعد الجمالي » في نفوس الأفراد شعوراً بالنقص وهنا يكمن سر الجمال كعامل من عوامل ترقي الاحساس وتطور المشاعر الفردية والجمعية وإتفاقها حول قيم جمالية تسيطر علي وجدان الأفراد وتدفعهم دفعاً نحو « عالم أمثل » ترقي فيه المشاعر . وقد يكون للبعد الجمالي وظيفته لأنه بعد حضاري ، وعامل ثقافي ، يجب أن يواكب تطور التكنولوجيا الرهيب . فلا شك أن « الجمال غذاء للقلب والعقل والروح » ، وكم نحن في محنة التصنيع ، وحضارة التكنولوجيا في مسيس الحاجة إلي مثل هذه الأبعاد الجمالية والروحية .

وقد لا يشعر الماركسي بهذه الأبعاد الجمالية لسبب بسيط جدا يكمن في طبيعة إهتماماته المادية والنفعية فحسب ، ولذلك يتقوقع المجتمع الشيوعي الماركسي كما يقول « هربرت ماركيوز Herbert Marcuse » في قوقعة البيروقراطية فيتحجر ولا يتطور ، « فالحرية هي العامل الوحيد للتغيير والتطوير وليست « ثورة البروليتاريا » التي حدثنا عنها ماركس فهذه الثورة سرعان ما تخمد

(١) الدكتور محمد زكي العشماوي ، أمراض الفكر في القرن العشرين ، المجلد الأول ، العدد الأول من مجلة عالم الفكر إبريل مايو يونية ١٩٧٠ . الكويت .

وتتجمد لتصبح « دولة شيوعية ». ونحن نعلم أن المجتمع الشيوعي يقوم على نظم تتمايز تماماً عن النظم الرأسمالية حيث كثيراً ما ينغلق المجتمع الشيوعى على ذاته بحجة التغيير والتطوير. وكيف يتشدق الماركسى ويتمسك بمبادىء البروليتاريا؟ وعلى أى أساس يعتنق الماركسى مبادىء الاشتراكية العلمية مع أن طبقة البروليتاريا، الآن قد ذابت فى عصر الرأسمالية بفضل التنظيمات الصناعية والإدارية الجديدة فتحولت طبقة البروليتاريا وتفككت وأصبحت مجموعات متمايزة من فئات العمال تسلسلت فى « مراكز اشرافية » و « أدوار فنية » يحددها التنظيم الصناعى طبقاً لنوع الخبرة والمستوى الثقافي والفنى، ومن هنا تحولت البروليتاريا إلى فئات وتفتتت بعد أن إنقسمت على ذاتها إلى طبقات متنافسة بل ومتصارعة فى هرم من العمالة ووظائف الملاحظين والمشرفين وأدوار Roles الفنيين فى البناء الصناعى أو البناء التنظيمى للمصنع. فأصبحت البروليتاريا أسطورة يمكن وضعها فى متحف الطبقات الإجتماعية، الذى يحوى ماضى الحرف والمهن والصناعات اليدوية، هكذا يحدثنا تاريخ التجمعات الطبقية والإقتصادية فلقد كان للبروليتاريا يوما ما دورها الثورى فى هذا الماضى الماركسى البعيد وفى مرحلة من مراحل التطور الصناعى والاقتصادى، وهذه هى نقطة الضعف الشديدة التى تقلب النظرية الماركسية رأساً على عقب.

علم اجتماع الفن Sociologie de l'art :

قد يمكن دراسة مادة وظواهر وموضوعات « علم اجتماع الفن »، حين يحاول عالم الإجتماع، رصد ظواهر الأدب وروائع الموسيقى، وما تركه كبار الرسامين من لوحات.

وتتجلى موضوعات الفن، فى تلك « الأشياء الإجتماعية Choses Sociales »

التي تمتاز بالندرة والعبقرية والخلود ، تلك التى قدتتحقق في أعمال فذة وفريدة unique مثل «هاملت » شكسبير، و «إلياذة »هوميروس، و« مونا ليزا La Mona Liza » دافنشي[1] ، وجحيم دانتى فى « الكوميديا الإلهية » ، و « رسالة الغفران » لأبى العلاء المعرى ، و « فاوست » لشاعر الألمان «جوته» ، وكلها وثائق إجتماعية . خلفها كبار الشعراء والرسامين وتركها الكتاب والأدباء ، لكى تكون « مادة سوسيولوجية » ينفذ فيما وراءها ويفضها « علم إجتماع الفن »[2] .

لايمكن أن تصدر أعمال الفنان أو تتجلى فى سياق التاريخ مهما كان « سيرياليًا » أو « تجريديا » إلا باستنادها إلى أصولها الإجتماعية ومصادرها الثقافية ، تلك التى انبثقت أصلا عن « روح العصر Spirit of age » .

فلقد فرضت « روح العصر » نفسها على كل فن ، وتركت بصماتها واضحه متميزه فى سائر الأعمال الفنية . بمعنى أن الفن الأصيل ، إنما تبرزه روح إجتماعية أصيلة ، تعبر عن العصر كلـه ، وترسم ملامحه وتحدد أيديولوجيته وتصنع خطوطه وألوانه ، كما تفرض سماته وانماطه.

---

(١) هى أشهر لوحة فى تاريخ الفن ، رسمها مع أنغام الموسيقى «ليوناردو دافنشى Leonordo Da Vinci (١٤٥٢ — ١٥١٩) وهو هندسى ومعمارى وموسيقى ، وعالم كيموى ، مشرح ومخترع ، بالاضافة الى كونه مثالا ورسام . وموناليزا هى زوجة فرنسسكودل جيوكندو أحد كبار المسئولين بفلورنساء ، واشتهرت اللوحة بابتسامة غامضة كابتسامة ابى الهول التى تتحدى الزمان .

(1) Duvignaud, Jean., Sociologie de L'art, Press. univers. de France. Paris. 1967.

والفنان العبقرى الملهم إنما يقدم لنا ترجمة أصيلة وأمينة لكل مايدور فى عصره من « قيم » و « اتجاهات » ، « ومواقف » ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين « الفن والأيديولوجيا » من جهة ، وبين « الفن وروح العصر » من جهة أخرى . والفنان إنسان يعيش فى مجتمع ، وينتمى إلى طبقة ، وينخرط فى جماعة ، والفن فى ذاته «عمل وموقف ودور» . عمل ايجابى ، يقوم به الفنان ، حيث يحقق على نحو جوهرى وظيفة جمالية بالضرورة . وموقف الفنان موقف إجتماعي يتمثل فى تحصيل الحاصل ، وهضم كل مايدور من حوله ، ثم يتمثل موقفه بعد ذلك فى الغاء كل وجود ناقص مبتسر ، والتطلع نحو وجود اكثر فاعلية وخصوبة . وقد يقوم الفنان الملهم ، بدوره القيادى ، حين يرصد فى عبقرية فذة ، وعلى نحو « فينومينولوجى » مختلف ظواهر الحياة ، ويقتحم لحمها الحى ، ثم يقدم لنا منها « شريحة » أو « قطعة » . وقد يرتقى الفنان فيقوم بالتمرد على الواقع وتغييره ، وقد يتسامى فيتجه إلى عالم أرقى ، وقد يثور فيحطم جمود الوجود ، ويحيله إلى وجود اكثر الفة وخصوبة وثراء ، فلقد أصبح وجوداً إجتماعياً له « معناه ومغزاه » ، بعد أن كان ثقيلا ممانعاً وكثيفاً ، فقد « المعنى والقبول » ، بعد أن سقط « الفهم » .

وما يعنينا من كل ذلك ـ هو أن الفنان لايعمل فى فراغ ، ولاينحت النحات فى العـــدم ، ولايمكن أن يكون خيال الفنان مهما حلق بنا بعيداً فى سماوات الفن ، إلا بعضاً من واقعه ، كما يحمل خياله شيئاً من ماضيه وثقافته.

فاذا استمعنا مثلا إلى سيمفونيات « موزارت Mozart » لوجدناها ممتزجة بموسيقى الموت ، ذات اللحن الجنائزى ، مشحونة بعناصر الحزن الدفين ، ففى موسيقى « موزارت » ، صلاة على أرواح الموتى ، وفيها طلب للرحمة والغفران ،

وهذا هو ظاهر النغم الحزين (١).

ويذهب ورنر ستارك Werner Stark ، إلى أننا نستطيع أن نفسر حقيقة تلك الألحان ، وأن نتوصل إلى باطن تلك الأنغام الحزينة ، باكتشاف العنصر الإجتماعي الكامن فيها ، حين تصبح الحان تلك « الموسيقى » من وجهة نظر علم الإجتماع ، إنعكاساً فنياً لأحوال « موزارت» الإجتماعية ، وما اصطدم به من ظروف قاسية بحثاً عمـا يسد رمقه طلبا للحياة ، ومن هنا كانت نظرته القلقة إلي العالم ، تلك التى صاغها فى « قوالب فنية » وصيغ موسيقية ، تغلب عليها فلسفة الفن الحزين ؛ وتعبر عن ذلك « الموقف الإجتماعي » فى قلقـة ويأسه واضطرابه (٢).

هـذا عن فن الموسيقى الذى تهتز أوتاره ، مع تغير المواقف والأوضاع الإجتماعية ، أما من ناحية « سوسيولوجية الدراما Sociology of drama » ، نجد أن الروائى أو المسرحي ، انمـا يقدم لنا شريحة حية تنبض بالحياة ، فلقد عالج « برنارد شو » فى بجماليون ، أسطورة قديمة أخذها عن أصلها فى الأدب اليونانى الكلاسيكى ، فخلع عنها ماضيها ونفض عنها ما تراكم عليها ، ثم نفخ فيها من روحه ، وفاض عليها بالجديد من روح عصره ، وكذلك فعل الروائى المصرى الكبير « توفيق الحكيم » ، حين قـدم « بجماليون » فى الأدب العربى بقراءة جديدة

---

(1) Stark, werner., The Sociology of knowledge, Routledge and Kegan Paul. London. 1960.

(٢) لكى أشير الى أهمية مثال « ورنر ستارك » فى ميدان سوسيولوجية الفن ، رجعت الى كتابنا « علم الاجتماع الألمانى » حيث وردت هذه الفقرة كما هى بنصها ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧١ ص ٢٧ .

وبوعي جديد . فليست الروايات والمسرحيات جميعها إذا ما قمنا بتحليلها تحليلا سوسيولوجيا ، سوى الحياة نفسها ، وقد أصبحت عارية عن كل مضمون ، وكشفت عن نفسها أمام المتفرج ، بفضل جهود فنية جماعية قام بهـا المؤلف والمخرج ، ولعب أدوارها الممثلون على خشبة المسرح . فلا يظهر أو يعرض على المسرح سوى نماذج من البشر ، ومواقف أو شرائح من المجتمع ، مع أنماط من السلوك والشخصيات ، وصور من الأحداث والعلاقات التى تتعقد وتتشابك خلال « الحبكة Plot » الدرامية المسرحية ، ، تلك التى تدور حولها الأحداث التى تلقى ضوءاً على طبيعة المواقف ، كما قد تكشف « المسرحية » عن جوانب عميقة من أنماط الشخصية ونماذج البشر .

علم اجتماع الوهم والخيال L' imaginaire :

هناك أوهام فى العقل البشرى ، أشار اليها بيكون Bacon وبرجسون Bergson . فلقد تكلم بيكون عن أصنام العقل idola mentis وهى عيوب فى تركيب العقل ، يجب أن نتحرر منها حتى لا نخطىء فى فهم أو معرفة الحقيقة (١) فأشار بيكون إلي أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح . أما الأولي فهى «أوهام ناشئة عن الطبيعة الإجتماعية» وهى أوهام مشتركة بين سائر البشر . والثانية ناشئة عن «الطبيعة الفردية » بصدورها عن الاستعدادات الفطرية. أما أوهام السوق، فهى «لغوية ولفظية» وتتكون طبقا للحاجات العملية حيث يجمع البدائى تصوراته ، ويبتكر ألفاظه وكلمـاته القليلة، من محيطه الفيزيقي الإجتماعى الضيق، أما أوهام المسرح، فهى أفكار ونظريات «منقولة، «تقليدية ومتوارثة ».

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر ، ص ٤٦ .

أوهام البشر :

الوهم هو أول درجة من درجات التفسير تلك التى تؤدى بنا إلى درجتى « التوقع » ثم « التنبؤ Prediction » فكانت « الأوهام » فى بداية أمرها « تنبؤات » تجسمت بعد ذلك فى « أساطير » ، كاستجابة لحاجة ضرورية ، وهى الحاجة إلى الامن .

وبذلك يلجأ الإنسان البدائى إلى الوهم ، كقنطرة ، تربط بينه وبين الكون والوجود فالوهم هو وسيلة الفكر البدائى ومنهجه لتفسير الكون والعالم . وإلا فقد الامن والتكيف والتوازن .

وأوهام البشر ، تحمل أساطير الأولين ، كما تحمل تاريخ الفكر الإنسانى ، بماضيه الحافل بصراعات مأساوية ، ومخاوف فاجعة ، ولذلك استقرت أوهام الناس فى طبقات دنيا وبناءات سفلي تحت ركام « اللاوعى » البعيد ، حيث تعيش أوهامنا في « بنية » عقولنا اللاوعية ، فيتعامل الوهم مع اللاشعور .

ويقول « خبراء النفوس » ، أن كثرة الأوهام قد تظهر كوساوس تطرأ على سطح الوجدان ، فتسيطر على فكر الانسان وسلوكه ، الامر الذى معه تهتز الشخصية ويختل التوازن ، بين العقل والوجود .

ولكن ماهى الاوهام ؟!

كل ما هو « وهمى » هو « لامعقول » أو « غـــير منظور » أو غيبى mystique والاوهام تزيد وتنقص ، ولا يقاس الوهم كما نقيس الحرارة ، وإنما يتزايد الوهم بطريقة خاصة ، وتتراكم الاوهام فى كثرة غريبة ، ليست بالكمية quantitative ، وإنما تتزايد بكثرة كيفية qualitative .

وللوهم شدتـــه وعمقه ومداه ، أما شدته فتولد الكرب والوساوس

والامراض ، وأما عمقه ومداه ، فيختلف باختلاف درجة الثقافة culture ، ولذلك كان عبء المثقف من أوهامه أخف وطأة ، نظراً لما يتيحه العلم ويفسحه ، فيضيء لنا الكثير من جوانب الحقيقة ، فيكتشف العلم المجهول ، ويكتسح أمامه الكثير من المخاوف والأوهام . وقد يتخيل بعض الناس ، ان السعادة قد تكون وهماً ، وقد تنقلب الأوهام إلى لحظات سعيدة ، إلا إن مثل هذه الأوهام خادعة ومضللة ، وقد تتسرب هاربة من باطن « اللاوعى » فتسبب كثرتها « الإنحرافات النفسية » حين تمرض تحت وطأتها « الأنا Ego » فتضطرب الذات ، ويهتز بناء الشخصية.

الوظيفة الاجتماعية للوهم :

والإنسان كائن متوهم بطبعة ، سواء أكان أوربيا متحضراً ، أم بدائياً متخلفا . فلقد كان موقف « الوهم البدائى » هو موقف تفسيرى explanatory . ومع تقدم الحضارة تنكمش الأوهام ، وتطرد المخاوف . لأن العلم وظيفته التكيف مع الوجود ، ويحيل التكيف الأوهام إلى معارف ، ولابد وأن يحدث التوازن بين الانسان ووجوده طبقا لعملية التكيف ، حين يفسر كل ظاهره لا يتفهمها ، فينجح فى التعرف على كل مجهول . وفى ميدان « العلم Science » ، وقد يكون البحث و « الاكتشاف » والنجاح غاية ، وقد تكون الغايات هى الأخرى أوهاما نحاول أن ننجح فى الوصول اليها ، فتتحقق الغايات البعيدة ، وتصبح أوهام الأمس

---

(1) Bergson, Henri., Les Deux Sources de La Morale et de Religion, Paris. 1955

(1) Lundberg, George., Social Research, Longmans. 1947, p. 16.

حقائق اليوم . ولذلك قد تتدافع الأوهام وراء الإنسان الناجح فتتحقق أمانيه البعيدة ، وتتغير مستويات طموحه level of aspiration ، فهناك الكثير من الأهداف التي تحققت قد كانت «آمالا بعيدة المنال» ، دنت إلينا بالكفاح والعمل الدائب ، حيث تختفي الطموحات دائما فيما وراء أوهام ، وهكذا خلق الانسان في كبد ، فلا تأتى الخيرات بالتمنى ، ولكن تؤخذ الدنيا غلابا .

ولما كان ذلك كذلك ـ يستبقي الانسان دائما ، وعلى الرغم منه « بعضا من أوهام » ، قد تسعده ، أو تؤرقه فتدفعه نحو الأمل . وهنا تمتزج الأوهام بالأحلام وتختلط بالآمال والأهداف ، وبخاصة حين تتحول أوهامنا إلي أسئلة جديدة أو إلي « علامات إستفهام » تنتظر الحلول والتفاسير . هذا عن سكيولوجية الوهم ووظيفته الاجتماعية ، حيث يعتبر الوهم من المباحث الرئيسية فى « علم إجتماع الوهم والخيال » أما المبحث الثانى فهو سوسيولوجية المسرح .

سوسيولوجية المسرح :

هل يمكن أن يصبح المسرح وسيلة للدراسة السوسيولوجية ، والمناهج التربوية ؟ وما هى إمكانية المسرح كنهج Methood يستخدم فى تثقيف الطفل ؟!

هناك محاولات سابقة فى علم النفس الجماعى Collective psychology ، قام بها « مورينو Moreno » حيث استخدم المسرح فى التأثير على النظارة من مرضاه وعلاجهم ، وبخاصة فيما أطلق عليه اسم « السيكودراما psychodrama » و « السوسيودراما Sociodrama » ، وهى محاولات مسرحيه لدراسة مختلف أنواع الإستجابة response فى علاج المرضى النفسيين ، حين يرون أنفسهم وحالاتهم ومشاعرهم على خشبة المسرح ، فتتكشف لهم الحقائق ، وتتبدى أمراضهم عارية عن كل مضمون . فقد يحصل المريض إلى الصحة ، حين تتعرى شخصيته تماماً أمام عينيه ، فيتفهم حقيقة موقفه النفسى والاجتماعى .

بمعنى أن سوسيولوجية المسرح ، قد كان لها بفضل ماوضعه أو اكتشفه

« مورينو » ، الأثر العميق فى حل الكثير من المشكلات ، وعلاج مختلف أنواع الإنحرافات النفسية والإجتماعية . فكان المسرح بمثابة وسيلة للترفيه ثم استخدم فى الطب النفسى كوسيلة من وسائل وسائل العلاج النفسى والبحث السوسيولوجى في الوقت ذاته . فأصبح المسرح بفضل حركة التقدم الجديدة ، يقوم بدوره العلاجى Clinical فى شفاء المرضى . وهذا هو ما أفصح عنه « مورينو » فى كتابيه الشهيرين ، من الذى سيخلد ؟ who Shall survive? «وأسس السوسيومترى Foundations of Sociometry» ويذهب «جورفتش Gurvitch » فى مقال له عن « سوسيولوجية المسرح Sociology of the Theatre » فأكد على أن هناك أربعة فروع بنائية وتحليلية ،وجماعية ووظيفية ، وتتفرع كلها من سوسيولوجية المسرح . ويقوم الفوع البنائى Structural بتحديد الوحدة والتكامل والتماسك في بنية العمل المسرحى . ويقوم الفرع التحليلي analytic بتحليل مختلف المواقف والمشاهد ، من خلال شبكة الحياة الاجتماعية ، ومن وجهة نظر الواقع الثقافى الراهن . أما الفرع الثالث ، فيتصل ، بدراسة الممثلين كفريق متعاون، يعمل فى تكامل منسجم على أرضية من الفهم البنائى كجماعة إجتماعية Social group تحاول بكل جهدها الفنى ، الانطلاق على خشبة المسرح كي تعمل على تحقيق المطلوب ,(1).

ويتصل الفرع الرابع فى سوسيولوجية المسرح، بدراسة العلاقات الوظيفية بين محتوى الأدوار Roles التى يلعبها الممثلون على خشبة المسرح ، وهنا تصبح دراسة « سوسيولوجية المسرح، هى جزء جوهرى لا يتجزأ أو ينفصل عن علم إجتماع المعرفة Sociology of Knowledge ويقول « جان ديفنيو Jean Duvignaud يبدأ «المشهد »حين تطفأ الأنوار ،ويظهر الممثلون على المسرح ،

(1) Burns, Tome., Sociology of Literature & Drama, penguin, 1973. p.p. 71 - 77

ثم تلتف الخيوط حول موقف من مواقف الحياة life - situaton ، سواء أكان موقفاً دينياً أم سياسياً أم عائلياً أم قانونياً . وقد يكون المعبد أو البرلمان أو الأسرة أو المحكمة ، بمثابة الساحة الإجتماعية للموقف المسرحى . ولا ترتد الحياة بالطبع إلى مشاهد المسرح ، بل إن المسرح نفسه ، هو الذى يرتد إلى الحياة ، فيقتطع منها موقفاً حتى نشهده ، ونستمتع به.

وتظهر الحقائق أمامنا على المسرح ، عارية عن كل مضمون، فقد يكشف المسرح عن ملهاة comedy ضاحكة ،أو ماساة tragedy فاجعة، حين يعرض لنا الأحداث كما تتواتر وتتضافر حول « الحبكة »في شكل درامي مؤثر .

ولقد صدق « شيلر Schiller حين قال « إن تراجيديا الإغريق مثل مأساة أوديب Oedipus وسائر المسرحيات اليونانية الكلاسيكية ، قد خدمت جميعها كوسائل إعلامية وفنية راقية للتثقيف ، وللتربية Education (١) .

الفن والحضارة :

ولا مشاحة فى أن « الرسام » و « النحات » و « الموسيقى » و « الروائى » و « الأديب » و « الشاعر » هم على قمة مجتمعاتهم ، الصفوة الخلاقة élite Créatrices » على حد تعبير « جان ديفنيو Jean Duvignaud ، تلك الصفوة التى تنفعل بالجمال ، وتلقف القيم الجمالية des Valeurs esthétique من العالم ، وتلتقط من الوجود كل ما هو « جميل » ، ولقد إمتازت هذه الصفوة بالخيال الخصب ، ولذلك يدرس «علم إجتماع الخيال Sociologie de l'imaginaire»

---

(1) Burns, Tom., Sociology of Literature & Drama, Penguin, U.S.A. 1973. p. 99.

مجهودات الأديب ، وأعمال النحات ، ونتاج الروائى والموسيقى .

ويتمركز « جوهر الفن essence de l'art » خيالياً أو مثالياً فى تجربة الفنان المعاشة ، كما لا يمكن فهم « التجربة الفنية L'experience artistique » إلا من خلال التجربة الجمعية الكلية totalité de l'experience sociale (١)

وتمتلىء « التجربة الفنية » بالضرورة بعناصر خيالية ، كما أنها غنية بمعينها الفطرى الذى لا ينضب ، خصبة بغدير الروح الكامن فى قاع الوجدان . فطالما تهتف « أصوات العبقرية » بالنداء ، وقد تشدو نشيداً تناجى به المطلق ، حيث تسجد وتقترب من الخالق سبحانه وتعالى فهو « الفنان الأعظم » .

ومع تدفق الخيال والوجدان ، تفجرت عبقرية الإنسان مع مطلع الحياة ، فكانت حضارة الفن أسبق من حضارة التاريخ ، حيث ولد الفن كما يقول « جان دفنيو Jean Duvignaud » فى حضن الطبيعة ، خارج إطار التاريخ ، ثم تقدم موكب الحضارة.(٢)

فالفن قديم قدم الحضارة ، له ماضيه فى باطن الثقافة ، وتراثه فى جوف التاريخ ، بحيث يمكننا أن نقول فى بساطة لقد بدأ الفن مع « خيال الجماعات الإنسانية الأولى » فى أول موقف للتكيف الإنسانى الجمعى ، حيث بدأ الفن مع الخيال السوسيولوجى الجمعي ، بدأ فى عملية واحدة مع الحياة نفسها ، وتحت قسوة الظروف وقهر الطبيعة .

وكأن « العمل الفنى » فى هذه الحقبة السحيقة ، لم يكن متمايزا على

(1) Duvignaud, Jean., Sociologie de l'art., press. uuivers. paris. 1967. p. 34

(2) Duvignaud, Jean., Sociologie du Théâtre., Press. uuivers. paris 1965.

الإطلاق ، عن «عملية الحياة process of life » بل كان ملتحما بها منذ البداية كل الإلتحام ،وفى تحد صارم واجه الإنسان الطبيعة ، ومن أجل البقاء تشبث بالحياة والتحم بالوجود.وكانت هذه هى أول « أزمة» يعاني منها«الانسان الحفرى »،وهو الكائن الأعزل الضعيف،فانطلقت القوى الحبيسة والإمكانيات الكامنة في صدر الإنسان وفكره ووجدانه .

ومن هنا بدأ الفن قبل أن يبدأ التاريخ بأمد طويل ،فلقد إتفق المؤرخون والأثريون فيما بينهم على صدور التاريخ وبدايته منذ بدأت الكتابه القديمة. فلم ينتظر الفن حتى يبدأ التاريخ ، ولكنه كان قد بدأ بالفعل قبل بداية التاريخ نفسه.حين كشف لنا علم آثار ماقبل التاريخ Prehistoric Archaeology عن ظواهر فنية حفرية ، بدأت قبل ميلاد التاريخ ، حيث صدرت الطلائع الأولي للفنون.

ولقد تفجرت قدرات الإنسان وطاقاته ومواهبه ، قبل أن يعرف كيف يكتب ؟ فكان الفن قد بدأ بالفعل حينما حاول الإنسان أن يعرف كيف وأين يستقر ؟ .

فأقام لنفسه المأوى ، وثقف العصا ، وشطف الحجر ، واكتشف النار ، وظهرت مهارات« الانسان الصانع Home - Faber » في مواجهة قسوة الطبيعة ، وضراوة الحيوان، وأصبحت«تكنولوجيا صناعة الحجر »هى أول فن يشبع أول حاجة للأمن والغذاء والدفاع .

على مدخل « كهف لاسكو Las caux » جنوب غرب فرنسا ، تكشف الرسوم والألوان عن موهبة خارقة للفن الحفرى المنقرض ، فهناك صورة رائعة لصف متتابع من رؤوس المها والظباء ، كما وتكشف صورة أخرى عن

جاموسة وحشية جريحة وقد تدلت أحشاؤها . وإذا قمنا بدراسة ماضى هذه النقوش والرسوم الحفرية المنقرضة ، لوجدناها ترجع إلى ١٥ الف سنة، وهذا تقدير زمنى أولي وتقريبي(١).

وإستناداً إلي هذا كله ، أصبح الفن منذ القدم ، أداة من أدوات الثقافة لاشباع حاجات الإنسان ، كما أصبح الفن على مر التاريخ لغة رمزية Symbolic language للتعبير عن سائر القيم الجمالية ، وللتسامى فى نفس الوقت بأنماط الحياة ، كما تتمثل فى مظاهرها العليا ، حـــين تتحقق فى الذوق والفكر والوجدان .

ولقد ولد الانسان على الفطرة ، وعاش حياته الأولي كائناً أو « مخلوقاً متوهماً Creature imaginaire » فلقد كان الإنسان يتوهم ويتخيل ، قبل أن يحلل ويعلل ، ولجأ إلي مشاعره قبل أن يكتب ويسجل ، ومن هنا هبطت الفنون علي الأرض قبل صدور الأدب والعلم والفلسفة ، فلقد بدأت الانسانية تطل علي العالم من نافذة الشعور ، ونظرت إلى الوجود من عيون الوجدان .

الخيال الجاهلي :

لقد فاض الأدب الجاهلي بأبلغ بيان وأفصح لسان ، وكانت دولة الشعر عند فحول شعراء الجاهلية أقدم عهداً من دولة النثر والكتابة ، لأن الخيال علي العموم هو أسبق من الفكر ، ومن المعروف أن خيال العصر الجاهلي كان جامحاً ، ثم جاء الإسلام فخفف كثيرا من حدة الجمـــوح ، حين نهى عن

(١) د. حسن شحاته سعفان ، الموجز فى تاريخ الحضارة والثقافة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ ص ٥٤.

الهجاء والفخر والمدح ، كما أنكر الاسلام الكذب « والشعر يزينه الكذب » ، كما يقول الشاعر الاسلامى الأول حسان بن ثابت الأنصارى . وبعد أن كبح الاسلام الخيال الجاهلى الجامح ، حطم أجنحته وهبط به الي أرض الواقع ،ووجه أنظار الناس نحو العقل والتفكير والتدبير،وفى هذا المعنى يقول الله سبحانه وتعالي : « أفلا ينظرون إلي الابل كيف خلقت ،والي السماء كيف رفعت ، والي الجبال كيف نصبت ، والي الأرض كيفت سطحت ». (١)

عصر الوهم الأكبر :

ومع هذه الآيات البليغة ، بدأ نور الفكر والإيمان ، حيث كان الإعجاز والبهر ، فلقد عاشت الجاهلية قبل الإسلام ، عصر الوهم الأكبر ، وتحققت هذه الأوهام،حين غادرت تصورات النوم، فانتقلت من «بنية الفكر الجاهلى العتيق» وتحركت فحوى المشاعر والأوهام البدائية ، لكى تلتحم فى أصنام ،وتتحقق الأوهام فى أجسام،فلقد تسلطت هذه الأوهام التوتمية Totemique على الإنسان البدائى الجاهلى ، حتى توحدت تصوراته المكانية مع أساطيره ومعتقداته ومشاعره ، فتوحد الاله التوتمى بمجتمعه . ثم قطع دوركايم الغموض والإبهام ، حين قال قولته الشهيرة : « ليس الله والمجتمع إلا شيئاً واحداً (٢) « Le Dieu et la Societé ne font qu'un» ومن الأدلة على ذلك ، عبادة القبيلة لأصنام الجاهلية وهى أصنام وأجسام يصنعونها الناس بأيديهم ، كى تتلاقى مع « مافى عقولهم من أوهام » تجسمت فى آلهة يعبدونها ؛ فسجدوا لما

---

(١) سورة الغاشية: الآيات رقم ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠.

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Elémantaires de la vie Religieuse, Paris. 1912. pp. 294—295.

صنعوه ، وكأنما يعبدون أنفسهم . فلقد ساعدت هذه الأوهام القبلية الأولى ، التى تفتحت عليها عيون العصر الجاهلى بأنساقه الدينية وأنماطه السلوكية البدائية ، وعصبياته العشائرية والقبليه ، على خلق أو تصور تعدد للالهة ، Polythéisme طبقا لتعدد الأوهام والأساطير ذات الأبعاد المكانية والزمانية المتخلفة فى ماضى الفكر الإنسانى السحيق .

وتحدثنا اساطير الأولين ، عن أوهام وأصنام وآلهة لها تاريخها الحافل ، وماضيها الإجتماعى الخصب ، فهى أساطير مضت وإنقضت وحلت بمخلوقات إنسانية وإلهية على صورة البشر . تعالى الله سبحانه ، فهو كموجود ميتافيزيقى « لا تاريخ له » ولا يحده زمان أو مكان ، ولا يحيط به علم ، ولا تخلقه أو تصنعه مخلوقات بشرية ، فهو الواحد الأحد ، القيوم بذاته ، وليس كمثله شىء .

ولقد حققت هذه الأوثان والأصنام تمييزات مكانية نظراً لأهميتها ودرجة جاذبيتها الإجتماعية فحددت أجزاء المكان ، وميزت الشمال والجنوب ، والشرق والغرب .

فالشمال مثلا يلحقه وثن العشيرة الضاربة فى الشمال ، والجنوب يلحقه وثن العشيرة المجتمعة فى الجنوب[1] فكانت هذه الأوثان والآلهة هى علامات مكانية تحدد لنا مختلف السبل المؤدية إلى الشمال أو الجنوب ، فهى علامات على الطريق توضح لنا الرؤية ، وتكشف عن مختلف مواضع المكان واتجاهاته .

فجر الفكر الاسلامى :

ومع تباشير فجر الإسلام وضحاه « دالت دولة الخيال الجاهلى الجامح

(1) Blondel, ch., Introduction à la psychologie collective, collec. A. colin. Paris. 1952. p. 58.

تحت النور وهج، مشدوهة بفصاحة الآيات، مأخوذة بجمال اللفظ، وسحر موسيقاه في جرس ونغم وبلاغة، وتنسجم كل هذه العناصر فى إعجاز وبيان الأدب القرآنى العظيم . فاصطدم صلف الخيال الجاهلي بالإيمان، وأصبح « التفكير مطلباً إسلامياً »، بدلا من الركون إلى خيال الجاهلية بصلفها وجموحها .

ولا شك أن الخيال هو نفسه نوع من التفكير، إلا أنه تفكير يتمايز عن « التفكير الموضوعي » فالخيال تفكير منطلق . بحيث يمكننا القول أن للفكر مجالاته التى تحلق فى المطلق، وميادينه التى تكتشف الجديد باسم منهج العلم، وتطلعاته فى دنيا العقل والثقافة، وتجاربه فى عالم الفن والأدب . وقد يعتمد الفكر على الخيال حين يسبح فى المطلق، وعلى التصور والتذكر أو حتى الوهم حين يصطدم بالمجتمع .

ويحدد ،علم اجتماع الوهم « مجالات الفكر » بحدود اجتماعية صارمة « فالخيال نوع من الفكر الجامح الذى يشطح بعيداً فيما وراء الواقع، بل وقد يتجاوز الخيال ما وراء الواقع، فيطرق « أبواب المجهول » . و « الخيال العلمي » هو خير مثال، يعبر أصدق تعبير عن هذا النوع من « التفكير المنطلق » .

ومع « التصور » عبط الخيال من دنيا ما وراء الواقع، كى ينحصر بين قطبي الزمان والمكان .

والتصور الواقعى، هو الواقع المعقول، بحيث نستطيع أن نقول إن كل ما نتصوره وما لا نتصوره هو موجود فى عالم الواقع . لماذا ... لأن مالا أتصوره أنا شخصياً قد يتصوره غيرى فى واقعه المشخص . بمعنى أن التصور هنا هو « أمر نسبي خالص »، كما أن الواقع المتصور هو الآخر منظور من وجهة نظر معينة، يكون لها رد فعلها فى طبيعة الإدراك والتصور .

إن « الخبرة والممارسة والتجربة العملية » هي مصادر أساسية لكل تصور ، ومن هنا يكون للتصور «قاعدة واقعية» بمعنى أني أتصور فقط ما يقع ويحدث ويجرى هنا والآن ، عن «طريق إستحضار الصور» التي وقعت والاحداث التي جرت ومضت ثم انقضت ولن تعود إلينا إلا بالتصور والاستحضار والتذكر ، الامر الذي معه يمكننا القول بأن الماضي كزمن والمكان كمحل والأحداث كمحتوى ومضمون ، كلها عناصر إجتماعية تلتحم في نسيج الماضي ، وهي «الاطارات الإجتماعية الضرورية » لكل عملية من عمليات التصور والاستحضار والتذكر .

ومن هنا كان للتصور أبعاده ووقائعه وماضيه داخل إطار الخبرة والتاريخ المتذكر .

أما التذكر ، فعملية إستحضار لتصورات مكانية وزمانية . فالتذكر يعتمد على التصور ، والتصور يستند إلي الواقع الإجتماعي الوضعي والنسبي والمحدد بشرطي الزمان والمكان .

بمعنى أن هناك شيئا من المجتمع يوجد في جوف التصور الفردي ، فما هو جمعي يتمثل فيما هو « فردى » ، وما يحويه التصور الجمعي ينصب بالتالي في «وعاء الفكر الفردى» ويلج في مشاعر الفرد وتصوراته . ونحن بالتذكر نستحضر الزمان الإجتماعي ، ونعيد الماضي باستدعاء مافيه من فحوى ونسترجع الاحداث والوقائع في تتابع رتيب منظم . بحيث نعيد بناء الماضي كما تتمثله الذاكرة الجمعية La mémoire collective بالتحامها بالتراث والتاريخ ، ودوامها في الزمان الإجتماعي [1].

---

(1) Halbwachs, Maurice., Les Cadres Sociaux de la Mémoire, Nouvelle Edition, F. Alcan. Paris 1935. p. 377 .

والزمان الإجتماعي هو الزمان الممتلىء بالتجارب الانسانية والإجتماعية، وهو « الذاكرة الإجتماعية » التى تحفظ لنا حضارة الإنسان الفكرية والدينية والخلقية . ولذلك كان الزمان إطاراً إجتماعياً من إطارات الذاكرة . فالزمان والمكان من الإطارات الإجتماعية للذاكرة ، حيث أننا لانمضى من الذكرى إلى الزمان، ولكنا نمضى من الزمان كاطار إجتماعى ، إلى الذكرى كحدث ولى وإنقضى ، كما أننا لا نستثير الذكرى إلا فى سبيل ملء الاطار . ولقد كنا نفتقد الذكرى لو لم يكن لدينا الإطار لنملأه .

ولا يعتمد التذكر على التخيل ، لاننا نتذكر ما كنا قد تصورناه ؛ ونتصور ما كنا قد رأيناه فى الواقع . ومثالنا على ذلك حين نقول : « نحن لانتصور الجنة والنار ولكننا نتخيلهما»، ولانتذكرهما، لأن الذكرى تتعامل مع الماضى، أما الخيال فيتعامل فقط مع المستقبل .

هــــذا عن ميادين «الخيال والتصور والتذكر» فى مجالات الفكر ، وكلها حلقات متتابعة ، تتوظف كل منها وتتحكم فى«مجال محدد من مجالات الفكر» . أما عن« الوهم» وهو المجال الرابع الذى يتساند مع التخيلات والذكريات، فنقول يختلف الوهم باختلاف طبقات الناس وأذواقهم ، وقد يتدخل عنصر الثقافة Culture والجنس sex فى تحديد عمق الوهم ومداه. ومع تقدم العلم والثقافة، تنكمش الأوهام وتنحسر . والإنسان كائن متوهم بطبعه ، ولـكن شتان ما بين « وهم البدائى » (١) الممتلىء بالنفوس والأرواح والغيبيات ، ووهم

---

(١) « نظرة البدائيين الى الـكون » للدكتور أحمد أبو زيد مجلة عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثالث . ديسمبر ١٩٧٠ .

الإنسان المثقف أو المتحضر . فالجاهل وهمه مركب ، ولا يستوى الأعمى والبصير ، ولذلك كان عبء المثقف من أوهامه أخف وطأة ، حيث يضيء العلم فيكشف لنا أركان الوهم المظلمة ، ومع استمرار ودوام حركة العلم التقدمية ، تقل مساحة المجهول unknown وتطرد المخاوف والأوهام التى إستقرت طويلا بين جنبات العقل الانسانى .

وإذا كان الوهم هو نوع من التفكير المنطلق ، إلا أن هذا التفكير الواهم قد يكون « غيبيا mystique » ولذلك كان الإنسان البدائى أكثر وهماً من الإنسان المتحضر نظراً لانتشار الخرافة La superstition والغيبيات فى بنية الفكر البدائى . وما زلنا حتى الآن نشهد فى مجتمعات متقدمة آثاراً للخرافة والغيبيات والأوهام، مازالت عالقة فى جوانب الحضارة الحديثة ، حيث نشهد فى مجتمعات أوربا نفسها ، شدة الإيمان بمسائل غيبية أو خرافية .

ويقول برجسون Bergson ، إن « للخرافة وظيفتها فى العقل الإنساني»، إذ أن الكائن العاقل و بطبيعته كائن متوهم ، لأن هناك جوانب «لامعقولة» فى العقل ، تميل إلى الأخذ بالغريب و « اللامعقول ». فالخرافة والوهم والإيمان بالقوى « الغيبية غير المنظورة» هى ظواهر موجودة فى كل المجتمعات لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يرتبط عقله بأشياء غير معقولة déraisonnable .

ولذلك يعتقد رجل الشارع، أو الإنسان الكادح، أن «الفنان» أو «الفليسوف» أو الاديب، إنما هم نوع غريب من البشر، لا يقفون بأقدامهم على الأرض، نظراً لشدة

---

(1) Bergson, Henri., Les deux Sources de la Marale et de la Religion, Paris. 1955. p. 106.

إرتباطهم بأشياء وهمية، لا تهمة شخصياً، وذلك بالنسبة لتصورية رجل الشارع على الأقل، لأنها غير مستمدة من واقعه فهى « لامعقولة »، ولذلك كثيراً ما تتهم تلك التصورية الساذجة، سلوك « الفنان أو الفليسوف » بالجنون، لأنه بالنسبة اليها سلوك غير عادى، كما أنه غير مألوف لديها. وهذه هى أول صدمة يصطدم بها الفنان، أثناء كفاحه من أجل قضيته الفنية السامية..

قضية « الفن للفن »:

قد تتعالى الصيحات بالتساؤل بين الحين والحين؛ « هل الفن للفن ؟ » أم أن « الفن من أجل المجتمع » ؟! ، وقد تزداد حدة الصراع، وتشتد الضجة، وتدور المناقشات الحامية بين كل فريق. وسنحاول أن نطرح المسألة بدورنا عن طريق تحليل قضية « الفن من أجل الفن L'art pour l'art » حتى نستطيع أن نكشف النقاب عما وراء هذه القضية من جوانب ايديولوجية وظروف إجتماعية، مرت خلال التاريخ السياسى الأوربى، وبخاصة على المسرح الفرنسى بالذات

فلقد صدرت دعوى « الفن للفن » كحركة إجتماعية الأصل، كانت صدى لحركة « تقسيم العمل الإجتماعى » الذى أصبح أساساً لكل تنظيم صناعى فى سائر الانساق والبناءات الإقتصادية. وفى « بناء » كل مصنع نجد نسقاً إدارياً يصاحبه تنظيم بيروقراطى يحترم مبادىء « التخصص » و « العمل » و « الإستقلال الذاتى ». ومع انتشار النزعات الأنانية المتحررة، أصبح الفن « ظاهرة تلقائية »، ويغلب عليها الطابع الفردى المشبع بروح الاستقلال. حين يتسامى الفنان فى برجه العاجى، مترفعاً لايدنو، متعالياً لايهبط.

ولقد إستغلت « البورجوازية » الصاعدة فى فرنسا نظرية الفليسوف

الألمانى « كانط Kant » فى القيم الجمالية ، وفلسفته المتعالية Transcendental بصدد « مبدأ إستقلال الإرادة» [1]. إستغلالا بارعاً. فحاولت البورجوازية، إبعاد طبقة الفن والفنانين عن الالتحام بالتيارات الإجتماعية الثورية فاخترعت « مبدأ الفن للفن » حتى تعزل الفنان ، فلا يقف من المجتمع موقفاً إيجابياً ضد الظلم الإجتماعي ، الذى تفشى واستشرى مع أمراض البورجوازية .

فالفن للفن ، نداء سلبى إنهزامى ، يدعو إلي عزلة الفنان ، وعدم مساهمته أو ثوريته . وفي قضية « الفن للفن » سلبية ، وفي السلبية كما يقول « باسكال Pascal » جبن وتدهور ، بحيث يقتصر الفن علي الشكل والطلاء ، والزخرفة الخارجية لسطح البناء الإجتماعىَ ، دون أن يلتحم الفنان بالمضمون والجوهر والفحوى . ومع انكشاف زيف هـذا النداء ، تهافت « فن الزينه والزخرفة، غير الملتزم ، لأنه كاذب وغير صادق وجبان ، فصدر « الفن الملتزم » حتى لا يكون الفن مجرد « ملهاة » أو « مسلاه » لا جدوى منهما لطبقة الفارغين .

إنمن ينادى بشعار « الفن للفن » إنما يجد أنه ينادى بشعار أجوف ، كشكل بلا مضمون ، ولفظ بلا معنى ، أو دعوى بلا فحوى ، فالفن نسق System له وظيفته الاجتماعية ، كما أنه في نفس الوقت ظاهرة ثقافية تشبع فى الانسان حاجته إلي « القيم الجمالية ».

وفى قولنا « الفن للفن » ضعف وسلبية ورجعية ، فمن الضعف أن ننظر إلى الفن فى عزلته عن الواقع الاجتماعى ، ومن السلبية أن ينشغل الفنان بقضايا لا

---

(1) Ruyer, Raymond., Philosophie de Valeur, Callec. A. Colin: Paris 1952. p. 122.

تحثك بمجتمعه ولا تصطدم بتاريخه ، ومن الرجعية ألا نحترم حرية الفنان وتعبيره وصدقه ، فالعمل الفنى والحرية صنوان . فلقد إنطلق الفن فى التاريخ ومشى وإستقام على الأرض مستنداً إلى الصدق والحرية والجمال . هذا هو الفن الاجتماعى الملتزم والمنتمى ، أما الفن الفارغ اللامنتمى ، فهـــو « فن الضياع والسلبية »، فن الإنسحاب والإغتراب.

وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن الفنان إنسان ملهم ويشارك فى صنع الحياة. فمن الانعزالية أن ندعو الفنان ليصبح ، كائناً ـلامياً ، يتقوقع فى القاع لكى يقبع بين الحصى والمحار ، أو لكى يقف بعيداً كالعناكب Spiders ، تفرز من حولها الخيوط . فلا يتقوقع الأديب أو يتشرنق، فيتخلف عن الركب، ويتجمد فى عقم ، فلا ينتج أو يبدع ، وإنما يواكب الفنان حركة التطور الحضارى ، في عالم سريع التغير ، بالإضافة إلى أن الفنانى محاط بالضرورة بقشرة أيديولوجية وبحدود تاريخية وبقيم إجتماعية ، فرضت نفسها جميعاً على نحو صارم . فالنتاج الفنى ، هو نتاج حضارة ، وفيض ثقافة بأسرها ، حيث أن ، الحتم الوجودى للمعرفة existential determination of Knowledge مفروض مقدما على كل عمل فى الفن والأدب .

وليس الفن غاية فى ذاته ، وإلا أصبح ترفاً أرستقراطياً لايشفى ولا يغني من جوع ، ولكن الفن فى ذاته ، وظيفة إجتماعية وثقافية يقوم بها الفنان ، حتى يشبع حاجة مجتمعه بقبس من عبقريته الفنية الفريدة ، مما يذكرنا بنتاج « رافائيل Raphael » وروائعـه الناطقة فى النحت ، و « سيريالية سلفادوردالى Salvador Dali [1]. وسيمفونيات، بيتهوفن Beethhoven » .

---

(١) من أعـلام الفن السريالى« سلفا دور دالى Salvador Dali و « جوان =

ومقطوعات « باخ » وألحان « موزار Mozart » . كل هؤلاء العباقرة قد استخدموا « الأصابع العبقرية التي تتكلم » فتشدو ما يتغنى به الدهر، وما يتحدث عنه الزمان، ويحكي التاريخ ، فهي تخلق وتنطق وتحمل المشاعل كي تضيء للمجتمع ، وتضيف لحضارة الإنسان ، بل وتعلم الإنسانية كلها .

وعلى هذا النحو أصبح الفن ملتزماً بالمجتمع ، ملتحماً بالحضارة ، بل وقد يصبح الفن ثورياً ديناميكياً ، حين يكون في خدمة المجتمع ، كحافز عمل ، وكبرنامج للتغيير الاجتماعي، لتحقيق المثل العليا، وللمساهمة في رفاهية المجتمع . فمن أجل الحرية ثارت الأديبة الفرنسية جورج صاند George Sand[1] ، وهرب الموسيقار العالمي « فردريك شوبان Chopin ، من وطنه طلباً للجو المتحرر من الخوف والبطش[2]، فالفن الملتزم هو الفن الاجتماعي التغيري ، وهو الفن

= ميرو Joan Miro» وتهتم النزعة السريالية Surrealiam برسم الدوافع اللا إرادية، ورسم الأحلام والجوانب الفوقية الكامنة فيما وراء الواقع، فيتطلع السرياليون دائماً إلى مافوق الواقعية Superealism .

(١) ولدت الكاتبة « جورج صاند » عام ١٨٠٤ وعاشت حتى زادت على السبعين من عمرها فماتت سنة ١٨٧٦. وهي مناضلة فرنسية ثورية ، ثارت حتى على نفسها وعلى بني جنسها من النساء ، فتسمت باسم الرجال ، وكشخصية تاريخية ، كان لها دورها السياسي البارز ، فاشتهرت بعبارتها الدموية ، التي كثيرا مايستخدمها الماركسيون والثوريون:

« الحرب أو الموت ، الصراع الدموي أو العدم Le Combat ou la mort, la lutte sanguinaire ou le néant .

أنظر في هذا الصدد :

Marx, Karl., The poverty of philosophy, Moscow, 1966.

(٢) هرب فردريك شوبان Chopin من وطنه تخلصاً من الظلم والطغيان ، أما أسرته وأهله فقد جلدوهم حتى الموت . وفي باريس تعرف على « جورج صاند » المناضلة =

الاشتراكى الثورى ، فنى « الفن من أجل الحضارة » قوة وإيجابية وفاعلية . قوة تغيرية ، وإيجابية ثورية ، وفاعلية مدركة ومتحركة .

الفن الاشتراكى :

يؤكد الاشتراكيون على أن الفن لا يصدر عن العدم ، ولا يمكن أن يعمل فى فراغ ، وإنما يتجلى كل فن على أرضية الوجود الاجتماعي ، التى هى أرضية كل مذهب أو فكرة أو إتجاه ، فالتاريخ الإجتماعى للفن ، هو مبعث كل موقف للأدب ، ومصدر كل منزع أو مذهب أو فلسفة للفن.

ولقد طالب الاشتراكيون الثوريون ونادوا بقضية « الفن الجماهيرى » بعد أن أصبح الثراء هو السمة البارزة فى عصر التصنيع البورجوازى، وظهرت طبقة أصحاب الياقات البيضاء من كبار رجال المال والتجارة الذين يحتلون الصدارة فى مقاعد وقاعات البرلمان ، فهم الصفوة Elite المختارة فى النسق السياسى ، يمثلون «أرستقراطية الصناعة» التى إنضمت إلى الكنيسة ، و تقربت من الملوك والأمراء ، بعد انهيار أرستقراطية الاقطاع . وبتقربها ورعايتها وإنتمائها للكنيسة ورجالها ، أضفت البورجوازية حولها هالة من القداسة .

ولهذه الأسباب جميعها إنتشرت الأفكار الاشتراكية وذاعت بفضل كتابات « سان سيمون » و « فورييه » ، وبدأت الرومانتيكية تتقهقر أمام النقد اللاذع

= السياسية المشهورة، فصادقته ، وعملت على نشر موسيقاه ، وانتقل معها إلى شواطىء جزر مايوركا. ولما ذاعت شهرته فى باريس ،عزفت له دور الأوبرا حين تنقل بين فينا وبودابست وروما. ثم سافر الى امستردام وستوكهولم ولندن ، كى يشدو بألحانه فى كل مكان . ثم انتابته العلة ومات على فراش المرض .

ضد الفن السلبي الذى يأخذبالشكل والمظهرية ، وأخذت الصيحات ترتفع ، والضجة تشتد ، والأصوات تتعالى مطالبة بالأدب الاجتماعي والفن السياسى الذى يخدم قضايا جوهرية ، يلتزم بها الأديب ، وترفض فناً سلبياً وعدمياً لا ينفع الناس ، ولا يمكث فى الأرض .

ويؤكد الفن الإشتراكى على قيمة العامل ودور الفلاح ، كما يرحب الإشتراكيون بالثقافة من أجل تحرير عقول البروليتاريا ، فالعامل المثقف أكثر إنتاجاً ونشاطاً وحيوية من العامل غير المثقف . وكذلك الحال بالنسبة للفلاح الناضج الذى يتميز بالوعى والفهم ، فهو خير الف مرة من الفلاح الجاهل المتزمت . فالثقافة بعد أساسي وجوهرى فى البناء البروليتارى ، وهى مصدر تماسك البناء وقوته إزاء البورجوازية . ومن هنا كانت القضية الجوهرية والأساسية « للثقافة الجماهيرية الإشتراكية »، هى تلك القضية القائلة : « دع مائة زهرة تتفتح ، ومائة مدرسة فكرية تتبارى » .

هذا هو الموقف الإشتراكي بالنسبة لدور الثقافةوالفن والأدب ، فالأديب لا يردد ترديداً ببغاوياً ما يدور فى واقع أجوف ، والفن هو حركة واقعية وبناءة ، تتطلع نحو واقع أفضل ، وتلك هى فاعلية الأديب والفنان والمثقف ، فى مواقفهم الايجابية فى تغيير الوجود وتبديل العالم ، وتطوير الإنسان ، وتقدم الثقافة على الارض . وفى ظل الإشتراكية ، لا يكتسب الأديب أو الفنان ، أدبه أو فنه ، إلا بالنظر اليه ككائن إجتماعى متحضر ، لأن الفنان لا يحس أو يشعر ويتأمل إلا من خلال بنية المجتمع وقوالب الثقافةالسائدة فى مجتمعه ، ومن ثم كانت الرابطة أصيلة بين الفن الاشتراكى والمجتمع .

إن القضية الأساسية فى سوسيولوجية الأدب ، هى أن هناك حتمية

determinism فرضتها الثقافة على الأديب ، فهو لا يفكر إلا من خـــلال إطارات إجتماعية صارمة ، فمعاييره وقيمه وثقافته ، هى معايير وقـــيم وثقافة مجتمعه، حتى اللغة التى يستخدمها الأديب ، وردت اليه من عالمه الاجتماعى .

فالأديب هو سجين تجربته ، لا يستطيع أن يتخلص من عصره ، أو أن يهرب من طبقته أو أن يتجرد عن قيمه وثقافته . وهذا هو « القفص الذهبى » لكل أديب ولكل إنسان على الارض . إلا أن الأديب رغم ذلك القفص الثقافى الذهبى، إنما يمتاز بسمة ثورية ودافعة ونشطة ، وهى «سمة عبقرية فذة»، وبصيرة من نوع خاص ، وشخصية ممتلئة بالمشاعر ، مشحونة بالانفعالات ، من أجـل الادراك الاجتماعى المرهف ، بالتوحد مع وجدان المجتمع، عن طريق «البصيرة السيكولوجية intraceptiveness ، وهى قدرة متفوقة للحساسية الاجتماعية والتقمص الوجدانى، ولا تتوافر مثل هذه القدرة إلا بين عباقرة الأدب وأقطاب الفن والثقافة ، من أمثال «شكسبير ، ودافنشى ، وجوته ، ودستويفسكى»، فلكل منهم «بصيرته السيكولوجية» النفاذة ، حين يعايش وينفعل ، فيتقمص شخصياته الفنية والروائية ، وحين يعانى ويجاهد« فيهضم ثقافة عصره ويتوحد مع مجتمعه» بكل أنساقه وقيمه .

أنماط الفن والثقافة

فى تعريف مشهور للثقافة Culture ، يقول «إدوارد بيرنت تايلور Tylor «إنها ذلك الكل المركب من المعرفة والمعتقدات والفن واللغة والعادات والتقاليد التى يكتسبها الانسان من حيث هو عضو فى مجتمع » . فالثقافة تنظيم يحتوى على الفن ، ولذلك يمكن النظر إلى الفن كظاهرة ثقافية تشبع فينا حاجاتنا إلى القيم الجمالية ، ومن هنا إرتبط الفن بأنساق الثقافة فى سائر المجتمعات .

الفن البدائى :

١ — فلكل مجتمع مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره ، رسومه ونقوشه وألوانه وفنونه التي يشكلها من الصلصال أو يشطفها من الصوان أو الظران Flint ، وقد يحفرها الانسان على الخشب ، أو ينحتها على الحجر ، أو ينقشها علي المعدن ويقـول « رالف بدنجتون Ralph Piddington « إن الفن البدائي هو «استجابة ثقافية Cultural Response » نجمت عن محاولة إشباع حاجات عضوية وفسيولوجية فى مرحلة جمع الطعام Food -gathering [1] . ولذلك تحقق تكنولوجيا الفن البدائى مطلباً فرضته الشروط الضرورية للحياة necessary conditions For life ، ولذلك هبطت الفنـون الأولى على الأرض وقد التحمت بالثقافة ، واتصلت بحتمية الوجود الاجتماعي .

ولقد اشتهر « الفنان البدائى » حتى يومنا هذا بمهاراته اليدوية الفذة ، التى قد تثير دهشة الانسان المعاصر ، بل والتى قد يعجز فعلا عن تقليدها ، فليس الفارق بين « الفن البدائى » و « المعاصر » سوى فارق فى « المحتوى » و« المضمون » إذ أن الفنان المعاصر ، لايعمل اليوم ، وينصب على نفس المادة « البدائية » ، وهذا ينجم عن إختلاف الثقافة وتبدل حاجات المجتمع ، إذ أن حضارة العصر وثقافته التكنولوجية قد ركت فى المحيط الاجتماعى ، كما زحفت على الانسان المعاصر ، طبقات كثيفة من العادات والخبرات ، وإذا نحن انتزعنا هذه « القشرة » السطحية ، ومحوناها ، لوجدنا فى أعمـاق الانسان ، تلك الانسانية البدائية

---

(1) Piddington, Ralph., An Introduction to Social Anthropology, Vol : 1. Oliver and Boyd, 1960. P. 212.

بصفاتها و نقائها (١) .

و لقد امتلأ « الخيال البدائي» طبقا لنزعته التشبيهية anthropomorphism (٢) ، بعالم غيبي مشخص ، يتحكم فى كل مايقع أو يحدث أو يظهر فى المجتمع ، بتأثير السحر والمحرمات taboo ، و يقوى فوق طبيعية Supernatural ، وهذا هو عالم « النفوس » و« الأرواح » و « الآلهة » .

فلقد شيد البدائى لنفسه عالماً رمزياً غامضاً ، إنغلق فيه الإنسان البدائى على ذاته ، فلم يعد إنساناً يواجه وجوده مباشرة ، أو يرى واقعة وجهاً لوجه ، بل يراه فى صور . ويشاهده فى رموز Symbols ، يراه منعكساً فى مرآة نفسه ، تلك التى تتألف من شبكة معقدة إستقاها من مجموع تجاريبه الغيبية ويقول أتباع المذهب الحيوى Animism الذى أكده « تايلور Tylor » أن النزعة الرمزية هى التى غلبت على الفكر البدائى ، فواقع البدائى هو واقعه الغيبي ، وعالمه هو عالم من الرموز ، تلك التى تتميز بأنها « غير معقولة inintelligible » ويرجع السبب فى عدم معقوليتها ، الى أن الفكر البدائى قد أحاط نفسه بأغلفة ثقافية كثيفة ، و بطبقات متراكمة من الرموز التى وردت من عالم بدائى سحيق وظلت ثابته طوال ماضى الثقافة البدائية نفسها ، و لقد حجبت كل هذه الجوانب الأيديولوجية ، عن البدائى « كل واقع فى ذاته (٣) » .

---

(1) Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris. 1955. 105.

(٢) نزعة بدائية عقلية ، تفسر الاحداث والوقائع بطريقة خاصة ، تنزع نحو تشبيه الطبيعة بالانسان .

(٣) يعتقد البدائى أن النفس تتمايز تماماً عن البدن باستقلالها عنه ، وقد تنفصل =

وقد يكون للفن البدائى ماضيه الطويل فى تراث الثقافة البدائية، وعلى سبيل المثال ، فان ثقافة «الهندى الأحمر» فى أمريكا إنما ترجع الى عصر موغل فى القدم، كما أصبحت مهاراته اليدوية أقرب إلى الفن منها إلى الصناعة والتكنولوجيا . فظهرت مختلف الصيغ والأشكال في صناعة الأدوات والأوانى . وعلي هذا الاساس شيد الهندى الأحمر ثقافة « الانكا » وحضارة « المايا » و « الأزتك Aztek ».

الاستعارة وهجرة السمات الفنية :

ب — يولد الفن كأى كائن حى ، وينمو ويعيش ويزدهر ، وينتقل ويهاجر ، ولذلك إتصل ميلاد كل فن ونموه وتطوره ، بأسباب إجتماعية وجمعية ، كما ترتبط هجرة السمات الفنية وانتقالها وإنتشارها ، بأسباب تاريخية وأصول ثقافية ومصادر حضارية .

= عن بدنها وتتخلى عنه فى حالات النوم أو الأغماء أو الموت . وتتحرر النفس كى تعيش طليقة فى الغابات ، كما أن للنفس وجودها المستقل فى العالم الآخر فهى تأكل وتشرب وتقوم بعمليات الصيد والقنص . ولذلك تنتشر فى المجتمع البدائى « النفوس » و « الارواح » ، تلك التى وردت من « عالم الأموات » فهى أرواح « الأبطال » و « الأسلاف » التى تعيش حرة بعد مغادرة الجسد، كما أن لها وجودها المستقل فى حركتها وانتقالها ، فقد تسكن الأشجار والنجوم وتعيش الى جانب البحيرات والصخور . تلك هى الحياة المزدوجة التى يحياها البدائى فى يقظته ونومه ، حيث أن النفس تظل نفساً طالما هى قابعة فى البدن ، ولاتصبح أو تسمى روحاً الا إذا انتقلت من البدن ، وتحررت من الجسم ، والموت هو وسيلتها للانتقال والتحرر . أنظر كتاب دور كايم « الصور الأولية للحياة الدينية »

Les Formes Elémentaires de la vie Rleligieuse, F : Alcan. Paris. 1912 p. 70 .

فالفن أنماطه كأنماط الثقافة، فكل فن طابعه وفلسفته ، كما تتحرك سماته وتنتقل ملامحه فى فاعلية وديناميكية ، وقد تتفاعل وتلتحم وتفرض نفسها فى ثقافات أو فنون أخرى ،عن طريق «الاحتكاك الثقافى Cultural contact» أو مايسمى بالتحضير acculturation ؛ وقد يبقى الفن هامشياً Marginal ، لا يستطيع أن يتكيف أو يتفاعل كفن دخيل ، مع «ثقافة أخرى أصيلة »، وقد يذوب فيها ذوباناً ، فتضيع معالم الفن الدخيل ، حين تبتلعه سمات الفن الأصيل .

وللفن الفرعونى مثلا شخصيته وإرادته التى فرضها كفن غاز على فنون أخرى خضعت للفن المصرى القديم تحت ضغط الحضارة المصرية وامتداد إمبراطوريتها مع الفتح والغزو والحرب .

الفنان الفرعونى :

جـ — ولقد اشتهر الفنان الفرعونى ، بحبه للطبيعة ،فألهمته هذه النزعة فى صياغة الكثير من أعماله ، وهناك لوحة «لأوزات ست تبحث عن طعامها »، وقد غلبت عليها مسحة زخرفية . ونجد فى عصر اخناتون رسوماً أكثر وعياً وغزارة وخصوبة ، صدرت فى رقـــة وجمال يبرزان الطابع الفرعونى الأصيل . هذا الفن الذى طلب الخلود وقهر الزمن، ببناء الهرم كمقبرة « للاله خوفو»فقامت فنون الهندسة وتكنولوجيا البناء،حتى يبقى خوفو باقياً أبداً ،فهو فى نظرهم،الإله الحى الذى لا يموت وبعظمة فن النحت غلبت على تماثيل الفراعنة مسحة من الكبرياء، كما صدرت العظمة مع إبتسامة أبى الهول ، تلك التى تبقى كما يقال عنها:«هى هى دائماً ، تشاهد تواتر الأجيال والشعوب بوجه لا يعروه التغير أبداً» .

وفى انجلترا اشتهر عالم التشريح البريطانى السير جرافتون اليوت سميث

بدراسة ثقافات مصر القديمة ، وبتشريح المخ Sir Grafton Eliot Smith الفرعوني فى ضوء دراسة جماجم المومياًت المصرية.ومن علماء المدرسة الانتشارية فى انجلترا يطلق « و.ج. برى W.J. Perre » على الفراعنة اسم « أبناء الشمس Children of the sun» وهو اسم اطلقه أيضا على اهم كتبه ، الذي يؤكد فيه إنتشار الثقافة الإنسانية كلها،من «مراكزها الأصيلة في مصر القديمة » ، فلقد انتشر الفن المصرى الفرعوني ، حتى بلغ دول وثقافات أمريكا الجنوبية، بمعنى أن المصريين«هم أبناء الشمس »،التى سطعت وانتشرضياؤها على العالم القديم(١).

الفن اليونانى والرومانى :

د — لقد غلبت على الفن اليونانى مسحة فلسفية،تتوافق مع نظرة الأغريق الواقعية وميلهم للهندسة ، وعلمهم الرياضى وحبهم للبطولة ، ويكفى أنه الفن الذى أبدع للحضارة «تمثال الإلهة فينوس»،وغيرها من الآلهة فى ساحة« الأولمب» المشهورة. ثم هاجرت تلك السمات الاغريقية إلي روما، وكان ردفعلها وصداها واضحاً فى ملامح الفن الروماني وخطوطه .

ولقد نظر الفنان الشرقى إلى الإنسان على أنه« جزء من هذا العالم »، وأن القدرة الإلهية هى المسيطرة علي الوجود. وبذلك ظهرو حطم «الفن الإسلامي» الجديد ، كل الجوانب الوثنية التى كانت قائمة في جاهلية اليونان والرومان .

الفن الاسلامى :

هـ — مع إنتشار الحضارة الاسلامية ، وتحت وطأة الغـــزو ، وإزدياد

---

(1) Herskovits, Melveille., Cultural Anthropology, New york. 1964.

الفتوح، تعددت الطرز في الفن الإسلامي، كالطراز الأندلسي والمغربي والتركي والهندي ، بالإضافة إلي الطرازين العباسي والأموي .

ولقد اهتم الفنان الإسلامي بالرسوم الطبيعية والحيوانية، وبأعمال الزخرفة الفنية كما تتمثل في « الأرابيسك » وباستخدام الخامات البسيطة والنقوش الرقيقة على الاحجار الكريمة ، وتزيين المساجد ونوافذها والاهتمام بالمحراب والمنبر، بحيث تنسجم كلها مع روعة وبساطة «الفن الإسلامي».

ظهور فن البلاط :

و — لقد بدأ الفن بمعناه الكلاسيكي في بلاط الملوك وقصور النبلاء وقلاع الأمراء ، وكانت تلك القصور والقلاع هي نفسها مراكز إنتشار «فن البلاط» - آداب السلوك الرسمي «الا تيكيت etiquette»، وأصبحت الصالونات هي ملتقى السادة والاشراف ، ومصدراً للفن والذوق والثقافة .

ولقد استخدم « فن البلاط » الرخام والعقيق والحرير والبلور والمرمر ، كما امتاز بالوحدة العضويه في الطلاء والألوان والزخرفة الفنية. والروكوكو Rococo [1] هو فن القصور وإقطاع العصور الوسطى، وهو كفن كلاسيكي

---

(١) الروكوكو Rococo ، نوع متطور من فن الباروك ، وهو أسلوب في التزيين ، وفن معماري يمتاز بالزخرفة البالغة ،والروكوكو فن فرنسي الأصل ، ظهر في الربع الأول من القرن الثامن عشر . وكلمة Rococo مشتقة من الكلمة الفرنسية Rocailles ،وهي توحي بما يسود أو يحف بحدائق فرساي بمناظر الصخور والسكهوف الطبيعية . ويعتمد فن الروكوكو على العموم ، على الفخامة والزخرفة والخيال الخصب .

(1) Encyclopaedia Britannica, 14 th edition, Vol : 19, p. 370.

يقوم على الفخامة والضخامة ، والتسلية والترفية والمباهاة وإظهار النعمة . وفى « فن البلاط » سرف مهول لاحدله ، وترف أرستقراطى متكبر ، وما بين السرف والترف ضاعت حياة الناس ، ونفذت موارد الدول والامارات . فلاحياة سوى لبلاط القصور ومن فيهامن ملوك وأمراء ،وكرادلة وإقطاعيين.

وفى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، هاجرت من فرنسا إلى المانيا الكثير من سمات وملامح «الروكوكو الفرنسى» .حيث استورد « أمراء الاقطاع الألمانى » بطريقة ذليلة ، سمات الفن الباريسى ، ولقد حدث ذلك «الاقتباس» الفنى عن طريق « الاستعارة الثقافية» بهجرة عناصر الفن الفرنسى الذى كان قد بلغ فى «عصر الباروك» درجة عالية فاستوردت المانيا معظم النماذج الفرنسية، كما كان الأمراء الألمان يحاكون ملك فرنسا وبلاط قصر فرساى ، فامتلأت قلاع وقصور الامراء ، بنوع المانى ركيك ، من الروكوكو الفرنسى .

وبعد إنـدلاع الثورة الفرنسية ، «لم يعد فى فرنسا بلاط »، أو مسارح وقصور وصالونات وقلاع ، تحمل كل ملامح الذوق الفخم Grand Gcut. ولقد أحدثت الثورة الكبرى فى فرنسا أزمة فى الفكر الأوربى ، حيث حدثت هزة عنيفة أصابت الروح الاوربى بعد إنهيار الفن الشعائرى للبلاط، وانتهاء النزعة الكلاسيكية لعصر الباروك Baroque [1] الذى امتاز بالمظهرية وبالخط العظيم الثابت .

---

(١) الباروك Baroque من أساليب الفن الكبرى التى ظهـرت فى نهاية عصر النهضة ، وهو أسلوب يمتاز بالفخامة والعظمة ودقة الزخرفة وغرابتها أحيانا بل وبالتعقيد الذى يثير الدهشة والاعجاب، فى أغلب الاحيان. ولقد سادفن الباروك طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر =

وبعد إنهيار فتنة الروكوكو Rococo ، وانتهاء مافى هذا الفن من طلاوة وفخلمة وزخرف ، طهرت « رصانة الألوان» و«صرامة الخطوط» واستقامتها فى فن الثورة الفرنسية .ومع صدور الثورة الصناعية فى انجلترا ، هاجرت الثقافة من باريس ، وانتقلت الزعامة العقلية والأدبية فى القرن الثامن عشر ، من فرنسا إلي بريطانيا ، التى أصبحت إقتصادياً وسياسياً ، أكثر تقدماً ، فسيطرت البورجوازية الانجليزية على حركة الفن والأدب ، وسادت الحركة الرومانيكية الكبرى .

الأدب البورجوازى :

بعد إنتصار الثورة الكبرى فى فرنسا ، سادت النزعة البورجوازية ، وسيطرت على سائر اتجاهات الفن والأدب . فغلبت على الفنون الجوانب الحسية والوجدانية ، بعد أن كان الفن قبل ذلك ، أرستقراطياً شديد الترفع .

ولقد خرجت الطبقةالبورجوازية من الحدود الجامدةللنظام الطبقى الاقطاعي وأصبحت الطبقة العاملة الإنجليزية — كما أشار « ديكنز» فى بعض رواياته (١)

= وهناك اتجاه باروكى فى فن العمارة والزخرفة ، يميل الى الأخذ بالأشكال المنحرفة أو الملتوية ،ولقد ساد الاتجاه الباروكى أيضا فى أدبيات القرن السابع عشر ،حين يمتاز الأدب الباروكى بالتعقيد كما يأخذ بالصور التى تعبر عن الغرابة ، وتميل الى الغريب وغير المألوف. أما كلمة «باروك» نفسهافهى مشتقةمن الكلمة الاسبانية Barrueco ، وتعنى لؤلؤة كبيرة الحجم وغير منتظمة الشكل .

Encyclopaedia Britannica, 14 th edition Vol : 3.p. 132.

(١) « تشارلز ديكنز Charles Dickens » كاتب بورجوازى يتسم بالمثالية ، وهو روائى كتب ضد «الاقتصاد الحر »، وأخذ بمبدأ المنفعةوالاقتصاد الموجه . وهو =

تلقى من البورجوازية نفس المهانة التى كانت تلقاها نظيرتها فى فرنسا .فأخذت طبقة الشعب والطبقة الارستقراطية، تشتركان فى نفس الموقف الذى يعانى الكثير من الآلام ، بفعل الطبقتين الوسطى والرأسمالية .

فلقد تغيرت النظرة الى الفن ، بظهور نقابات وفئات وأيديولوجيات طبقية جديدة ، تعبر عن « اتجاهات » و « مصالح » خاصة بالطبقة الوسطى المثقفة . فالادب البورجوازى هو « أدب الغالبية » من محدثى النعمة من «طبقة ذوى الياقات البيضاء»وهم رجال الدولة والبرلمان ، وهم من تلك الطبقةالتى احتلت مركز الصدارة فى بورصات الاسهم ، والتى كانت تظهر إشمئزازها من كل ماهو إقطاعى ، فنظرت البورجوازية المتطلعة إلى « كل الفنون الارستقراطية المعقدة»على أنها فنون منحلة وفارغة من المضمون .

واستناداً إلى هذا الموقف الثقافي العام ،أصبح الأدب البورجوازىأدباً شعبياً ، كي يتعارض مع الأدب الأستقراطى المترفع . وبذلك يتغنى الاديب البورجوازى مثل « ديكنز » بحماسة العامل « النبيل » ويثير نشاطه واجتهاده،

=كاتب شعبى ومن أوائل تلاميذ كارلايل، كتب مذكرات بيكويك Pickwick Papers المشهورة ، وقد بيعت منها أربعون الف نسخة منذ العدد الخامس عشر فصاعداً . وتمتاز لغته بالاستواء والتلقائية والفخامة فكان أسلوبه شعبياً بل وسوقياً مثل « كيتس » يهبط إلى « مستوى جمهوره» ليكتب بنفس المشاعر ،بالطريقة التى يتحدث بها البقال والخادمة . فكان ديكنز صديقا للشعب ، قريباً من الناس ، الا أنه لم يكن ثورياً . بل كان مصلحاً ينادي بالعمل والمثابرة والتدبير ، والسعادة فى الرخاء المعقول ، وفى الحصول على حياة رغدة وكريمة .

Dickens, Charles., Mr. Pickwick, Selection from Pickwick Papers., Pilot Books, university of London., 1949.

ويعمل على تقارب وجهات النظر بين سائر الطبقات . ولذلك كان الاديب البورجوازى الناجح ، هو الذى يقترب إلي حد بعيد من مستوى القارىء العادي وعقليته ، ويحدثه بلغته وأسلوبه . كما كان الادب البورجوازى فى انجلترا عقلانياً وصارماً ، يلتزم بقيم الأخلاق ، وبالمثل الأعلى فى احترام الذات ، ويقف في منتصف الطريق من أخلاقيات «فرسان العصور الوسطي» الذين كانوا يتطلعون كطبقة الي « القوة » و « الفتوة » و « الشجاعة » و « الأمانة » و « الولاء » ، كما يدعم الأدب البورجوازى أيضا مبادىء المذهب البيوريتاني التطهرى للنساك والرهبان .

ولم تكن الطبقة الوسطى ، تبغي من الفن والمسرح سوى التسلية والترفيه، ودون أن تصطدم بها بعنف ، فيكون العرض المسرحى سهلا ويسيراً ومرحاً . فالشاعر ليس « عرافاً متنبئاً »، بل هو إنسان يجلب المتعة والترفيه . وهكذا استبدت الرغبة بالطبقة البورجوازية ، بعد صراع خانق وجو ملبد بالظروف والأزمات السياسية ، فكانت الحاجة الى « فن التسلية » والمتعة وإلى إستنشاق الهواء النقي .

ولقد إتجه أقطاب الأدب البورجوازى الفرنسى، نحو التركيز على القيم الجمالية . فظهر أدب الصالونات المتأنقة بعد أن ذاعت كتابات « لامرتين » و « هيجو » و « دى موسيه »، وهم أهم من أتباع الاتجاه الأكاديمى، كما أخذوا جميعاً بتعاليم المبادىء البورجوازية ، تلك التى كانت تصدر من مدرسة العقل السليم école de bon Sense وبذلك إنتصر « أدب الصالونات » على الفن الجماهيرى والأدب الإشتراكي .

الادب الاشتراكى :

ومع ظهور الأدب الإشتراكى ، بدأ كارلايل Carlyle يهاجم الطبقة البورجوازية ، كما إشتد هجومه أيضا على المذاهب الرأسمالية ، حيث أن الإنتاج المادى وأساليب التكنولوجيا والعلاقات الصناعية، وما فيها من تنظيمات آلية تبعث الجمود فى نفوس الناس، «فتقتل فيهم روح الفن» ، وبخاصة حين يذوى مع الآلية « الإحساس بالجمال ».

وتمثل كتابات ومسرحيات « برنارد شو » قمة الأدب الاشتراكى ، حيث يكشف فى مسرحياته عن أمراض المجتمع البورجوازى وعيوبه ، ويركز فى نفس الوقت على فكرة « قوة الحياة Life Force » التى أخذها عن « نيتشة »، كما ويؤكد على دفعة الحياة élan vital التى يقول بها « برجسون Bergson »

وينبغى ألا يفوتنا أن « برناردشو » هو سليل عصر التنوير ، وخليفة الكاتب النرويجى « إبسن Ibsin »، حيث أخذ عنه اسلوبه فى السخرية، وطريقته فى هدم كل قديم ، وتحطيم الغريب واللا معقول ، وكشف حقيقة الأوهام والأساطير ، تلك النزعة الأدبية التى إشتهرت عنده باسم « سيكولوجيا الفضح » أو الكشف والتعرية exposure، إلا أن برنارد شو كان يكشف عن كل العيوب البورجوازية ، فى جو من « الطرافة والمرح » .

ولقد ذهب الرومانتيكيون Romantics، إلى أن الثروة إنما تزداد وتتكاثر فى أيدى البورجوازيين ، بينما يزداد « الشقاء » ويتفشى بين مختلف فئات البروليتاريا ، تلك « الآلات البشرية » التى تخلق الثروة ، وتصنع سعادة البورجوازى ، حين ينظر من « برجه العاجى » إلى هؤلاء الأشقياء نظرة الكبرياء والاستعلاء .

ولم يكن الأدب الروائي وحده هو الذى تعرض للهجوم على القيم البورجوازية، فلقد دخلت « السينما » كوسيلة إعلامية خطيرة ، حين بدأ عصر السينما العالميـة، بأفلام « شارلي شابلن Charlie Chaplin » العظيم ، فهو كفنان وممثل وانسان قاوم الجشع البورجوازى ، وثار ضد ظلم الإنسان لأخيه الانسان .

وفى فيلم « العصر الحـديث Modern Time » ، بدأ « شارلي شابلـن » الممثل والمخرج ، في سخرية لاذعة بتصوير قطيع متشابه من الأغنام والخراف، ثم ينقلنا «شابلن» كى نشهد فوراً أحد أبواب المصانع الكبرى بينما هى تفتح فجأة ثم تخرج منها كـتل هائلة من آلاف العمال.

وإذا ما قارنا بين «الأدب الروائى»، وامكانيات السينما، لوجدنا أن الرواية الأدبية لا ترقى إلى حرية الحركة السينمائية ، حيث يجمع المخرج السينمائي فـى لقطتين متتابعتين بين الماضى والحاضر حين يتجه إلى الوراء فى لقطة تاريخية ، أو عودة للماضى Flash-Back ، ثم يعود بنا إلى الحاضر، وقد يعرض المخرج الأحداث المتمايزة زمنياً فى وقت واحـد بالتتابع alternative أو بالعرض المزدوج double exposure ، وهذه الامكانيات الهائلة فى فن الاخـــراج السينمائى لا تتوافر على الاطلاق فى فن تأليف القصة أو الرواية.

ولقد ظهرت النزعة النفعية utilitarianism واضحة عند فلاسفة البورجوازية وعلى رأسهم « جون ستيوارت ميل » حيث تقاس الغاية الاخلاقية لدى هؤلاء الفلاسفة ، بمقدار الطمأنينة المادية التى تتحقق عند أكبر عدد ممكن من أفـراد المجتمع (١) ، وعلى هذا الأساس، أدت الفلسفة النفعية خدمة جليلة للبورجوازية،

(1) Mill, Jahn. Stuart., utıl tarianism. The Fontana library, collins, 1964.

كما أدت من قبل « فلسفة اللذة » خدمة جليلة للفكر الاقطاعى ، والطبقة النبالة Noblesse ، وبخاصة عند ما صدرت أخلاقيـات « أرستيب Aristippe » وسائر فلاسفة اللذة فى المدرسة القورينائية .

ولقد تمسكت القيم البورجوازية بأخلاقيات « الكسب » و « المنفعة » و « والانتاج » . وكلها قيم مادية ، تدور حول أرباح رأس المال، وما ينجم عنها من « فائض أو عائد » .

ولقد إنشغل « بلزاك » و « دكنز »[1] وغيرهما من اتباع المذهب الواقعى Realism فى الأدب بدراسة الطبقات الدنيا والوسطى . كما أهملوا نهائياً فكرة « الفن للفن L'art pour l'art » .

أما الادب الشيوعي فلقد اهتم بالاصلاح الاجتماعى ، ونظر الشيوعيون المتطرفون الي الكاتب أو الاديب على أنه « مهندس الأرواح البشرية» على

---

(١) كانت روايات « ديكنز » مسلية واجتماعية، حيث يقف ضد آثام المجتمع، وغلظة قلوب الاغنياء ، وصرامة القانون ، والقسوة على الاطفال، ووحشية الاوضاع فى السجون، واللاانسانية فى المصانع والمدارس . فكان ديكنز ينادى باحترام الانسان لحقوق الانسان فدوت كلماته فى كل الآذان وملأت كل القلوب .

وكان ديكنز أديباً مستنيراً ، خيرى النزعة Philanthropist ، طيب القلب ، كما كان ضحية عقدة الماضى التى أذلته فى صباه وشبابه . فكان « بورجوازيا صغيرا»، لم يستطع أبداً أن يتغلب على صدمة طرده من الطبقة الوسطى فى شبابه ثم وصوله الى حافة الطبقة العاملة فكان يشعر بالهبوط وبأنه كان مهدداً على الاقل بالسقوط حين شعر بانه قد سقط إلى أسفل السلم الاجتماعى .

حد تعبير ستالين Stalin [1].

خرافة الأدب الشيوعى :

لقد كشف لنا « سيجموند فرويد » فى كتابه « الإبداع الأدبى وأحلام اليقظة » عن دور الوعي فى الإفصاح عن الخلفيات اللاشعورية ، وفضح العلاقة بين « المشاعر الفوقية » و « الذات التحتية » .

وعلى هذا النحو الفرويدى ، كان الادب الشيوعى هو الآخر ، محاولة صريحة للكشف عن خلفيات « البؤس » وتصوير الشقاء الإنساني عن طريق فضح العلاقة بين البناء الاقتصادى التحتى ، الذى يعبر عن الاساس المادى لقوى الانتاج ، وبين البنـاء الفوقى للثقافة الذى يتألف من الفن واللغة والأدب والفلسفة والقانون .

فلم يكتب « ماكسيم جوركى Gor y » كتابه عن « الأم » إلا لكى يقدم لنا صورة واقعية تعبر عن حياة عمال المصانع ، ويكشف عن طبقة العمالة من خلال صراعها وآمالها ومخاوفها . فالادب الشيوعى ينطلق أصلا من أرض الواقع الطبقى المادى عن طريق الممارسة والإلتحام .

ويقول « لينين Lenin » إن « الادب البروليتارى » إنما يقف إلى جانب الإنسان الكادح ، كما أن الفن والأدب عنده هما مسمار وترس فى بنية المجتمع ،

---

(١) د. ناصر الحانى المصطلح فى الادب الغربى ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا بيروت ١٩٦٨ ص ١٨٧ .

(٢) مقال للدكتور قبارى محمد إسماعيل ، نشرته جريدة الاهرام العدد ٣٣٥٨٦ بتاريخ ١٩٧٩/١١/٢٤ .

والشعور عند ماركس ليس إلا حركة آلية لها بدايتها ومنتهاها ، حيث يبدأ الشعور بالحياة وينتهي بالموت ، ولا يعترف الماركسي بأى شكل من أشكال الوجود سوى الوجود المادى أولا وقبل كل شيء ، وما العقل والنفس والشعور عند الماركسيين إلا « ظواهر إجتماعية لاحقة » ، فالأدب والثقافة والفن ، هى ظواهر لاحقة أو مضافة. وهذا مايدعيه أصحاب الاتجاهات السيكوفيزيقية (١)، من أتباع النزعة الظلية Epiphénoménalisme ، وهم من القائلين بأن التصورات والمشاعر ليست إلا « ظلا un Reflet » (٢) أو إنعكاساً للاساس المادى للمجتمع ، الذى هو الأساس الأسفل Infra - Structure فالعقل ليس ظلا ينبعث من «المخ cerebrum والمخيخ cerebellum» أو ينعكس عن مادة عضوية، ينجم عنها الفكر الفوقى المنبثق من الاصول الاقتصادية. ويمكن أن نتصور مع الماركسيين سائر « العمليات العقليه » على أنها عمليات سيكوفيزيقية Psycho - physique وأعصاب أو مادة شوكية ، ترتد إلى مجموع الخلايا العصبية الحسية والحركية ، فان هذا التصور السيكوفيزيقى للعقل، إنما سيؤدى بنا حتماً إلى الشك فى حقيقة العقل ذاته ، بل وفى طبيعة التصورات العقلية والجماعية Collective .

وفى الواقع إن الأدب الشيوعى لايحترم الحقيقة ، فلقد أكد الماركسيون وفرضوا المادة على حساب الحقيقة ، ثم إن الماركسى لايتوصل الى الحقيقة إلا بثمن الدم ، وبالصراع الذى يحل التناقض. وهذه نزعة دموية مدمرة فلا يمكن

(1) Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy, trans. by D. F. Pocock, London, 1953.

(2) Blondel, ch., Introduclion à la psychologie Collective, Collect. A. Colin. Paris. 1952. P. 44.

أن نخلق أدباً يستند الي أرض النفاق والكراهية والحقد ، كما لايمكن أن نقيم مجتمعاً يكون فى حالة حرب مستمرة . وأغلب الظن أن « وظيفة الأدب الشيوعي » إنما تتمثل فى ضرورة سيكولوجية هامة ، وهى وظيفة « تنويم الناس تنويماً مغناطيسياً . حتى يصبح الإنسان فاقداً لحريته وإرادته وفكره .

فاذا كان « فرويد » ينظر إلى الإنسان من أسفله ، ويدرس أسفل الأتامن زاوية « الليبيدو Libido» أو الجنس وديناميات ، فان ماركس إنما ينظر إلى المجتمع من زاوية « قوى الإنتاج » كمصدر للحركة ومبعث للطاقة . . . وإذا كان « فرويد » يحلل أحشاء النفس البشرية من ناحية العقد والكبت ، فان ماركس يحلل البناء الاجتماعي من ناحية الصراع وحرب الطبقات.ولا يحتوى « ضمير الشيوعي » إلا على صراعات طبقية ، وإنفعالات فاجعة ومكبوته ، ولذلك كان الأدب الشيوعي نابعاً من عند الماضى الدموية ، ولا يمكن أن نتصور أدباً صارماً وملتزماً ، لايحترم الحرية ، كما هو الحال فى الأدب الشيوعى .

إن اعظم ما أنتجه أديب إنما هو النتاج الحر الخلاق الذى يصدر فى خلوة حرة وصادقة ، فلا يمكن أن نتصور أدباً يقوم على الكذب والتضليل ،وهذا مايتعارض مع خرافة الأدب الشيوعى ، فعلينا أن نتجه نحو النور ، نحو الأدب الحق الذى يستند إلى الصدق والحريه والأصالة .

التحليل النفسى وعلم اجتماع الأدب :

يستخدم علماء الاجتماع الثقافى ، الادب كوسيلة من وسائل التحليل النفسى والاجتماعى لروح العصر ، ولفهم بنية المجتمعات ، وسبر «غور الثقافة» ،

ومعايشة التصورات الاجتماعية . أو بكلمات أخرى، يتمكن علم الاجتماع عن طريق المنشور والمخطوط من ظواهر الشعر والنثر والأدب، أن يتطرق الى دراسة طبيعة « الأيديولوجيات » الشائعة، والأنماط الثقافية السائدة فى أى عصر من عصرر الادب ، التى هى ببساطة بمثابة « عصور للفكر وللفلسفة وللتاريخ » .

فالادب هو فن من جهة ، كما أنه عصر من جهة أخرى ؛ بمعنى أنه فن للكتابة وللتعبير واللغة ، عبرت عنه الكلمات الصاوقة والمتحررة تلك التى تنطلق فى أصاله ونقاء ، « كعدسة لامة » لكل مايطرح أمامها من عناصر الثقافة وسماتها . حيث أن الادب بهذا المعنى هو « الثقافة المكتوبة والمقروءة » ، وهو سجل العصر . فاذا ما تكلمنا مثلا عن « الأدب الفيكتورى » فانما نتكلم فوراً عن « عصر كامل » له مقوماته .

كذلك سجل لنا « شكسبير Shakespeare » « عصر اليزابيث Elizabethan age» [1] الذى يلقى ضوءاً « على روعة الحركة المسرحية فى لندن. فعبر شكسبير أصدق تعبير عن روح مجتمعه وعصره ؛ كما كشف أدب شكسبير لنا عن عناصر الثقافة الإنجليزية ، وملامح الفكر الإنجليزى ، وسجل لنا كل مايدور من سمات ، وظواهر ، كانت سائدة فى هذا العصر . حتى مسرحيات شكسبير نفسها قد اختلطت بروح عصر اليزابيث رغم أنها مأخوذة عن آداب قديمة .

ففى مسرحية « يوليوس قيصر Julius Caesar » حاول شكسبير أن

---

(1) Shakespeare, W., Julius Caesar, Cambridge, London. 1950 .

يلقى ضوءاً على ظروف المجتمع الروماني القديم ، بالكشف عن الجو الثقافى والاشكال الطبقية السائدة . إلا أن شكسبير ، على الرغم منه قد أضاف شيئاً من عصره على وجود المأساة الرومانية ، فعبر هو نفسه عن طبيعة مجتمعه وثقافته ومختلف الأنماط السلوكية واللفظية واللغوية التى كانت سائده فى عصر اليزابيث . فلقد نقل الينا شكسبير كل احداث ووقائع « يوليوس قيصر » من مسرح روما Roma القديم ، الى مسرحه الذى أسماه بالجلوب Globe وأقامه فى لندن .

ولا يقتصر الأدب العظيم من التعبير عن « روح العصر » الاقليمية أو المحلية ، أو حتى القومية ، فقد يعبر الأدب الانسانى العالمى عن حضارة بأسرها . كما عبر « فرجيل Virgil » عن الحضارة اللاتينية الرعائية Pastoral ، فكتب أناشيده وأبدع فى « أدب الرعاة » . كما أصدر لنا « هومير » [1] أدباً حضارياً من نوع خاص ، هو أدب الملاحم الذى يحكى أساطير الحروب الفارسية ويسجل لنا طبيعة النمط الاسبرطي فى التربية والحرب ، ويقارنه بحضارة طرواده . وظروفها الاجتماعية والانسانية .

وحين يسجل الاديب للانسانية برمتها ، هنا يتحول أدبه إلى « فلسفة » ، فيكتب الأديب أدباً عالمياً ، يتغنى به الدهر ، فيكتب للانسانية برمتها كما يسجل الفيلسوف فلسفة للحضارة كلها . . وهذا هو السبب الذى من أجله صار الأدب الحضارى العالمى ، أدباً من نوع خاص ، يتخطى « الامم » و « القوميات » أو يتعدى المجتمعات و « الطبقات » ، يطوى الزمان والمكان ، لاشعوبية فيه ، أو إقليمية محلية ضيقة ، وهذه هى الشروط الضرورية للادب الإنسانى العالمى ، الذى يعبر

---

(١) دكتور لطفى عبد الوهاب : هوميروس مركز التعاون ١٩٦٨ .

عن تجارب الانسان ومحنه وآلامه ،حين يطلق صيحته ككائن مطلق متحرر من الحاجة . هذاهو أدب الانسان من حيث هو إنسان ، الذي يخاطب الانسان ككائن[1] ميتافيزيقي أو متعالى transcendental ، وكمقولة كلية ، لاتحدها حدود حضارية ، وتصورات قومية ، وهذا هو « أدب الانسانية »المتحرر من المصلحة السياسية ،والذى يتجرد عن النزعات الاجتماعية .وسواء أكان الأدب طبقياً أم وطنياً ، قومياً أم عالمياً ، فهناك عنصر مشترك فى كل تلك« النماذج الأدبية» ، هو نبض الحيـاة وحركة الواقع الحي ، حين تعبر عنـه الكلمات والالفاظ واللغة فتنساب فى حرية وصدق وأصالة .

واستناداً الي كل ماتقـدم ، ينبغى أن ننظر الى الأدب على أنه عنصر جوهرى من عناصر التحليل النفسى ، وهو طريقة من طرق التحليل الجماعي، وعلى المؤرخ الاجتماعى للتاريخ مثلا ، أن يلم الماماً هائلا بآداب العصور ، باهتمامه بعصور الأدب ، قبل ا تمامه بعصور التاريخ ، وانشغاله بوقائعـه وأحداثه وماضيه، كماينبغى على عالم الاجتماع الثقافى،أن يدرس الآداب والعلوم، وكل مظاهر الفلكلور والفن الشعبي ، حتى يمكنه أن يتعرف مثلا على

---

(١) أقصد بالانسان ككائن ميتافيزيقى ، هو الانسان ككائن مجرد Abstract أو مطلق Absolute . لأن الانسان على العموم ، هو إما كائن مشخص Concrete مثل الانسان التاريخى الواقعى ،والنسبي والمحدد الذى نراه هنا والآن Here and now.
وهذا هو الانسان الاجتماعى المنتمى الى زمرة ، أو طبقة ، وهو الانسان الراهن الذى يعيش الآن معنا فى«مجتمع أو فى ثقافة محددة بالذات »مثل زيد أبو عبيد.
أما الانسان ككائن مطلق ، فهو الانسان بلا زمان أو مكان . أو الانسان الذى نراه فى كل الأزمنة ، أو الانسان كما وجدناه يقيم كل حضارة أو يشيدكل عمران.«فالادب العالمى» ، هوالادب الذي يخاطب الانسان فى كل مكان على سطح المعمورة .

« ثقافة مجتمع ما » أو حين يدرس « فلسفة روح العصر » الذى يريد أن يدرسه ، أو حين ينشغل مثلا بمسائل قيمية أو حرفية ، روحية أو جمعية ، فيغوص فى « سيكولوجية الطبقة » . وعن طريق تلمس القيم والمعايير ودراسة أنماط السلوك والفكر والعمل ، يتمكن الباحث من أن يتفهم فوراً « روح الجماعات » أو « نفسية الشعوب » الأمر الذى يقربنا ويقرب الأدب إلى حـــد بعيد من عملية التحليل النفسى . فالأديب كما يقول « سارتر » هو صاحب الكلمة ، و « الكلمات » هى امتداد لحواسنا ؛ وحين يتكلم الأديب ، فإنه يجعلنا نرى بكلماته غيرنا من الناس ، كما يخبرنا بنتاجه الأدبى بوجود الآخر ، وقد يحذرنا أو يحميتا منه .

ولما كان الأدب هو التزام ، فينبغى أن تكون كلمات الأديب هى صدى لأحداث عصره ، يرن جرسها فى آذاننا ، ويحدثنا « بنداء » وكأنه قريب منا . إلى الدرجة التى معها يكون الأديب عند سارتر ، هو الإنسان الذى يؤمن بأن « الصمت » والامتناع عن الكلام ، يعنى وجود علامة استفهام ، فقد يكون الصمت أبلغ من الكلام ، ولا يعنى الصمت هو السكوت ، بل قد يعنى « ثورة » أو « تساؤل » أو حتى محاولة ديموقراطية لطلب الكلمة مرة أخرى ، إما للرد أو لتوضيح الرؤية . فليس الأديب هو الكائن المنعزل فى برجة الميتافيزيقى البعيد ، وإنما هو « إنسان تغوص قدماه فى عصره وفى التاريخ »(١) .

والأدب لدى جمهره الفلاسفة وعلمـــاء الاجتماع الثقافى ، هو حوار له جمهوره ، حوار يستند إلى الحرية فى التعبير . والأديب هو الذى ينشغل بخلق

---

(١) د. سامية أحمد أسعد : فى الادب الفرنسى المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٣٢ .

العمل الأدبي ، فينقله إلي جمهوره ، ملتزماً بمبادىء الحق والإنسانية ، مدافعاً عن الحرية ، ولذلك يمتاز الأدب العالمي بالضرورة ، بالصدق والحرية والأصالة . ويذهب العالم النفساني « إرنست جون E. Jones » وهو من إكثر النقاد العالميين سخاء وعطاء للنقد الأدبي، وبخاصة في دراسته المشهورة « لهاملت وأوديب » ، إلي أن هناك حالات ثلاث ، أو طرق ضرورية تمكن الأدب من أن يصبح عالمياً وحضارياً ، وهي نفسها بمثابة ثلاث خصائص للأدب العالمي .

والخاصية الأولي ، هي فهم العلاقات الانسانية وتحليلها نفسياً وإجتماعياً وثقافيا . وتتمثل الخاصية الثانية ، في مقارنة الانساق الشعورية والعاطفية والوجدانية ، التي تتصل بالبناء السيكولوجي والثقافي الكامن في « ذات Ego الأديب » بدراسة « بناء شخصيته » ومفتاحها ، وهل هناك تكامل يربط أو يسود بين«بناء الشخصية»وبنية الشعور والوجدان . أما الخاصية الثالثة ،فتتمثل في تقييم العمل الفني والأدبي بوضعه في الاطار الاسطوري ، الذي يضفي عليه طابعا عالمياً،وتتصل هذه النقاط بما يسمي بالنقد النفسي Psychocritique ، أو النقد الذي يقوم أصلا على التحليل النفسي ، وبخاصة عند « شارل مورون»، وبخاصة حين يغوص في «فينو مينولوجيا الأدب » فيما وراء حالات الوعي واللاوعي،سعياً وراء تحليل الشخصيات،من زاويتي علم النفس ، وعلم الإجتماع الفينومينولوجي .

علم الاجتماع الفينومينولوجي وظواهر الأدب :

لقد فتحت الفينومينولوجيا طريقاً إلي دراسة ظواهر الأدب والدين

والفلسفة ، للكشف عن مضمون « القيم » وللنبض على « المعرفة الجوهرية » . حيث يتيح لنا المنهج الفينومينولوجي مجالا للمعرفة ، ولادراك « الماهيات » وحدس مكنون القيم وجوهر الأشياء دون الالتفات إلى الجوانب السطحية، أو الأعراض الحسية الظاهرة . من حيث أن المعرفة الحقيقية هى إدراكنا لذلك الجوهر حين يكشف عن ذاته كلية ، وحين تتجلى تلك النماذج والماهيات والقيم ، فتتكشف عن مضمونها ، وتزيل النقاب عن مكنونها الجوهرى العميق.

ويمكننا أن نميز بين الإنسان كما يدرسه عالم الإجتماع التقليدى ، وبين الإنسان فى «علم الفينومينولوجيا». فقد يكون الإنسان الواقعى هو كائن تاريخى إجتماعي ، وقد يكون هو نفسه الحيوان الصانع للالات Homo Faber ، أو الانسان الإقتصادى Homo Economicus ، هذا هو الإنسان كما يتبدى لنا فى العيان الظاهر على سطح الواقع . ولكننا إذا ما تعمقنا قليلا ونظرنا فيما وراء ذلك الكائن الواقعى الظاهرى ، لاصطدمنا بالإنسان « الباطنى التحتى » ذلك الكائن « الاصيل original » « غير المنظور invisible » حيث تواجهنا تلك « الذات العميقة Le moi Profond» على حد تعبير برجسون Bergson ، حين يشير إلى « النفس المتفتحة L' âme ouverte [1] » عند القديس و « الحكيم » و البطل » ، ولدى كبار الصوفية والكتاب والفنانين .

وقد ينشغل علم الإجتماع التقليدى بالإنسان التاريخى الواقعى ككائن إقتصادى ، أو كصانع ، ولكن علـــم الإجتماع الفينومينولوجي يتجه نحو

---

(1) Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Press. univers. paris. 1955.

« الانسان الجوهرى Essence Man »[١] و « الذات العميقة » و « النفس المتفتحة » ، حيث يصدر الالهام ، ويفيض الوجدان ، وينبع الوعى ، وتتجدد الافكار والمعارف والقيم .

بمعنى أن علم الإجتماع الفينومينولوجى يدرس ظواهر علم إجتماع حاملى المعرفة Carriers of Knowledge على حـــد تعبير زنـانيكى Florian Znaniecki ،[٢] ويرصد عالم إجتماع حاملي المعرفة ، ظواهر الفكر والفن والثقافة ، وكل ما يتصل بالانسان ككائن أخلاقى مندين ، حامل للتصورات ، صانع للقيم .

وتصدر ظواهر الأدب، عن إبداع الأديب وإلهامه ، وما يعانيةفى «عملية الخلق الفنى»، حين يكشب ويسجل ما عن لهمن ظواهر،ومن هنا كانت ظواهر الأدب وثيقة الصلة بقيم الحياة المعاصرة ، فالاديب لا يعيش منزوياً أو منفصلا عن قيم العصر ومشكلاته ، فليس هناك مايباعدمابين الأديبومسرح الحياة[٣].

ويحـاول علم الاجتماع الفينومينولوجى أن يدلى بدلوه فى عالم الشعر والأدب ، ويغوص بين « المبنى » والمعنى » ، ويتعمق كلمـات الأديب ، ويتذوق ماوراءها من « مغزى» ، ويتصيد القوالب الشعريةلدىفحول الشعراء،

---

(1) Mannheim, Karl., Esssys on Sociology of Knowledge, Routledge, London. 1952. P. 158

(2) Stark, Werner., The Sociology of Knowledge, Routledge, London. 1960.

(٣) د. محمد زكى العشماوى « الادب والحياة المعاصرة» الهيئة المصريةالعامةللكتاب الطبعة الثانية ١٩٧٤ .

ليكشف عما فيها ، لانها قد تفصح عن جوانب لم يقصدها الشاعر مهما جاهد في إخفائها ، ومن خلال فهم « المعانى » التى تقفز قفزاً حين تنطلق وتتحرر من عالم الكلمات والألفاظ ، نستطيع أن نلتقط شخصية الشاعر ، ونلتمس السبيل إلى « وعية » بحدس فينومينولوجي جوهرى Wessensschau » ، هذا الحدس الاصيل الذى يكشف عن روح الشاعر وحياته ، وظروفه، وما يسود عصره من قيم وأيديولوجيات ومعارف (١) . كما يمكننا بفضل تطبيق المنهج الفينومينولوجى فى علم الإجتماع أن ندرس « شخصية » الأديب من خلال إنتاجه ، وأن نتعرف على مايسود مجتمعه من اتجاهات وقيم فلقد كان « تولستوى » فى روايته عن « الحرب والسلام » يؤرخ لروسيا المسيحية القيصرية كلها ، وكذلك فعل توفيق الحكيم فى « يوميات نائب فى الارياف » وطه حسين فى « الأيام » ، فكشفا عن حقيقة النظم والأوضاع الاجتماعية فى مصر منذ مطلع الربع الأول من القرن العشرين .

وما يعنينا من كل ذلك ، هو إمكان تطبيق المنهج الفينومينولوجى فى علم الاجتماع على ظواهر الشعر والأدب ، حتى نتوصل فوراً الى مصدر « الوعى » الباطن ، ونتلمس السبيل إلى حقيقة « الروح » التى تخلق وتبدع ، فنتعرف فى بساطة ويسر على مايدور فى « وجدان الأديب » ، ونلتقط مفتاح سيكولوجية الكاتب والروائى ، ونواجه « الذات الشاعرة » كما تتمثل فى نماذج الأديب » فعن طريق قوالب الشعر مثلا يمكننا أن نتعرف فوراً على صلف المتنبى ، ومجون بشار ، وشطحات ابن الفارض ، وفلسفة مارلو وشكسبير ، وتطير ابن الرومى . كما نستطيع أيضا فى ضوء دراستنا للانتاج الفلسفى والادبى ، أن

(1) Mannheim, Karl., Essays On Sociology of Knowledge, Routledge, London. 1952. p. 155 .

تواجه تشاؤم «شوبنهاور »وسخرية فولتير ومولير، كما نشهد الحبكة الدرامية الضاحكة في روايات « تشارلس ديكنز » ومسرحيات « شو» .وبذلك يكشف الأدب عن حياة الشعراء والكتاب والأدباء.

وفي هذا الصدد يقول لانسون Lansen « إن الادب تتمة للحياة Literature is Complementary to life ». لأن الادب يعبر عما يدور في المجتمع ، كما يعبر الكلام عما يجيش في صدورنا . فالادب مرآة للحياة ، ولذلك كان « شكسبير مرآة عصره M rror of his time »علي مايقول هارى لفن Harry Levin » في مقاله عن « الأدب كنظام Literature as an institution. (١). ومن هنا ينبغي أن يلتفت المؤرخ المسرحي ، إلى أهمية « التفسير السوسيولوجي للموقف » ، فيشاهد المؤرخ المواقف المسرحية ، من وجهة النظر السوسيولوجية، وفي حالاتها الكلية أو بتحليها في الموقف السوسيولوجي Sociological Situation ، أو حتى في المجال السيكولوجي Psychological Field ، ومن هنا ينفذ المؤرخ المسرحي فيما وراء المواقف، فيسعى نحو الكشف عن « النظم institutions والانساق Systems ، التي تلقي ضوءاً أوفي وأدق على بعض مواقف الحياة life - Situation التي تكشف لنا عنها مختلف مواقف المسرح. طبقاً لنوع الخبرة والتجربة التي يسكبها « فن المسرح » في فحوى الثقافة .

وظيفة الفن في الثقافة :

ولايكون الجمال ممكناً إلا في مجتمع تسوده العدالة والرفاهية ، ولايزدهر

---

(1) Burns, Tom., Sociology of Literature & Drama, Penguin. 1973. P. 67.

الفن العظيم إلا فى حياة حرة وفى مثالية أخلاقية . ولكن انتشار التصنيع وذيوع المادية وتكنولوجيا العصر ، وقد أثرت فى ثقافه الانسان الصناعى ، فضعف إحساسة بالجمال ، وقلت قدرته على خلق الفن الرفيع. فقد تحطمت القيم الجمالية فى ثقافة المصنع، وقيم تكنولوجيا الجرى وراء الكسب والربح. ولذلك نجد أن العناصر الروحية قد تفككت، بينما القيم الدينية قد بهتت وضعفت، بين مختلف طبقات العمال . فكان الاغتراب ، واللامبالاة ، وعدم الانتماء . بمعنى أن العامل قد أصبح مغترباً عن نتاج يديه، كما ويشك فى صلته بعمله وبرؤسائه ومديريه . وإزاء هذا الاغتراب ، قامت حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة (١) .

(١) إهتمت أبحاث « العلاقات الانسانية » بدراسة السلوك الصناعى ، وحل مشكلة الاغتراب ، ومساعدة العمال على التقارب فى وجهات النظر السائدة فى البناء الصناعى ككل. حتى تتغير العلاقات الانسانية، من مستوى الجماعات اللا انسانية العددية aggregate group الى مستوى الجماعات الانسانية العضويه organic group . وذلك من أجل تنمية العامل ، واعادة بناء شخصيته، وتطوير العمل والانتاج ، وزيادة الالفة بين العامل والآلة مع زيادة التعاطف والتجاوب بين العمال والادارة ، دون تعسف أو اكراه .

Friedman, G., Industrial society, The emergence of Human Relations of Automation, Glencoe 1964.

كما اهتمت الباحثة الامريكية مارى فوليت Mary Follet بميدان التنظيمات الصناعية، بل وكتبت أول بحث لها لرفع معنويات العمال بعنوان « التنظيم الصناعى Industrial organization » حيث كشفت « فوليت » عن الصراعات السيكولوجية ، ودافعيات السلطة وتعددها فى كل تنظيم صناعى . وعلى حد قولها « يجب ألا نتعلم أين نضع السلطة ، بل يجب أن نتعلم كيف تمارس السلطة . ومن هنا بدأت ابحاث العلاقات الانسانية فى تخفيف حدة الصراع والتوتر داخل إطار التنظيمات الصناعية وعلى الرؤساء والملاحظين أن يدربوا العمال على حكم أنفسهم ، باتخاذ قراراتهم وحل مشكلاتهم، فيتعلم العامل، حرية التفكير والتعبير ، وديموقراطية الادارة ، وأسلوب التكامل والعلاقات .

Follet, M.P., Freedom and co-ordination, London. 1949.

ولقد صدرت لفظة « الاغتراب» بعد الثورة الصناعية ، وحروب نابليون المدمرة ، التى زلزلت النفوس فى المجتمع الأوربي . فهرب الكتاب والأدباء نحو « سحر الشرق » واغراء « علاء الدين والمصباح » وقصص « الف ليلة وليلة » التى ترجمها المستشرق الفرنسى « أنطوان جالان Antoine Galland وكذلك فعل « لورد بايرون Lord Byron » (١٧٨٨ — ١٨٢٤) ، وهو من اكبر الشعراء الذين عانوا الإغتراب، وعبروا عن حالاتهم الشعورية والنفسية بالحنين إلي الشرق (١).

وإستلهاماً من قصص الشرق ، وأساطير الهند ، أخذ فن القصة فى الإنتشار فى الأدب البورجوازى الفرنسى ، فظهرت القصة على اختلاف أنواعها ، فالقصة القصيرة Conte هى بمثابة، قطاع من الحياة وقد استقل بشخصياته ومقوماته داخل إطار مكانى زمانى محدود ، أما القصة بمعنى nouvelle إنما تتناول قطاعاً أطول من الحياة ، وبخاصة فى إطاراته الزمانية والمكانية.أما الرواية Roman « كالحرب والسلام و « الأخوه كرامازوف » ، فهى زاخرة بالابطال حافلة بالمواقف ، ممتلئة بتدفق تيار الحياة الإجتماعية ، التى تحمل فى طياتها طابع « روح العصر » وهذا هو حال فحول الفن وأساطين الأدب ، فقد امتازوا بشفافية القلب وصدق الاحساس ، ونقاء الإدراك ، وقوة العاطفة . فالقلب يؤمن والعقل يلحد ، والقلب يحب ، والعقل يحذر ، وهنا فقط ، فى هذا الموقف الانسانى النبيل، يقف الفنان والأديب والفيلسوف ، وأقدامهم غائره فى روح العصر . ويجمع الأديب ما بين العلم والإيمان والعقل والقلب ، والفكر والحب ، وتلك هى المثالية الفنية ، حيث يدور جوهر الفن essence

(١) د. ناصر الحانى ، المصطلح فى الأدب الغربى ، منشورات المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت ١٩٦٨ .

experience artistique الفن de L'art ويتمركزخيالياً ومثالياً فى تجارب الفن تلك التى تمتلىء كلها بعناصر ثقافية واجتماعية ، وهـذا ما تؤكده دراسات «سوسيولوجيا الخيال»، ولذلك يتابع «علم الإجتماع الخيالي»،مجهودات الأديب ، حين يسجل عالم الإجتماع اللغوى ، ماوراء اللغة meta-Langage من ظواهر ومعان وتصورات إجتماعية ، كما يعتمد العمل الأدبى ، على الصدق والجمال ، كخاصيتين جوهريتين للفن (١) .

الوظيفة الاجتماعية للأدب :

إن الأدب بنثره وشعره ، بقصصه ولغته ، وما يدور فى رواياته من مأساه أو ملهاة ، ومن وجهة نظر سوسيولوجية المعرفـة Sociology of Knolwedge هو الوثيقة الإجتماعية ، أو العدسة اللامـة ، لتصورات المجتمع ومثله وأفكاره واتجاهاته وسيكولوجيته، يصوغها الكتاب فى صور قدتفصح عن نفسها فى غـير الغاز ، وقد يعبر عنها الأديب فى رموز Symbols مستترة وراء أغطية كثيفة تحجب عنها المعانى ، إلا أنهـا تخرج جميعـاً فى صيغ وتراكيب وبناءات لغوية متمايزة ، كالاغانى والأساطير ، والصلوات والابتهالات الدينيةوالتعاويذ السحريةوالكلمات والغيبياتوالمظاهر الفلكلورية الجماعيةكالتراتيل والانشاد.

هـــذه أنماط من السلوك اللغوى يقوم بها الإنسان للتعبير عما يريده ، كما تسجل أيضا مايدور فى مجتمعه ولما كان الأدب وثيق الصلة بالأيديولوجيا

---

(١) جونسون ، ا. هـ ،فلسفةهوايتهد فى الحضارة ، ترجمة الدكتور عبدالرحمنباغى، بيروت ، المكتبة العصرية ١٩٦٥ .

لشدة تأثيره على جمهور القراء ، فان الأديب الحق هو الصادق الأمين الذى يسجل ويرصد أفراح مجتمعه وأتراحه ، إنتصاراته و نكساته ، حربه وسلمه .

وقد تدور الأيديولوجيات فى الأدب حول « حكايات وأساطير » أو حول معان أخلاقية تستند إلي أصول روحية أو قيم دينية . ولاشك أن جانب « الحكاية » أو القصة ، هو عنصر جوهري في الإيديولوجيا ، بمعنى أن القصة أو الاسطورة الأيديولوجية ، عبارة عن قصة ذات مضمون أخلاقى ، ويتصل الجانب الأيديولوجى بالقصة نفسها ، فإذا ماتوافر العنصر الأخلاقى دون مضمون أسطورى أو طابع قصصى ، فلسوف لايتوافر لدينا على الاطلاق ذلك العنصر الأيديولوجي . وتشرح القصة الأيديولوجية أو تفسر كل فعل أو حدث أوموقف من المواقف السوسيولوجية العامة ، وهذا هو السبب الحقيقى فى نسبية المواقف والأفكار والفنون ، كما تتجلي أو تحلق فى آفاق الميثولوجيا Mythology .

ولا يكتسب الأديب أو الفنان « أدبه » أو « فنه » إلا بالنظر إليه ككائن اجتماعى متحضر ، لايحس أو يشعر ويتأمل إلا من خلال بنية المجتمع ، وقوالب الثقافة السائدة فى سائر المجتمعات والحضارات ، ومن ثم كانت الرابطة أصيله بين « الفن » و « المجتمع » .

ومن زاوية سوسيولوجيا الشعر مثلا ، يمكننا دراسة أدب الملاحم ، حتى نتعرف على روح الماضى وحركة مجتمعاته ، فلقد سجل لنا « هوميروس Homeros »(١) الشاعر اليونانى الضرير الذى أتهم بأن شعره فى « الإلياذة

---

(١) د. لطفي عبد الوهاب « هوميروس » تاريخ حياة مصر ١٩٦٨ .

والأوديسية ، إنما لم يصدر عن الواقع التاريخى ، ولكنه من خياله الخصب .

ولكن الحفائر العلمية قد كشفت عن بقايا مدينة طروادة الأثرية التي حدثنا عنها « هوميروس » ، وتأكد هـذا الكشف فى إحدى طبقات منطقة، تبعد أربعة كيلو مترات عن شواطى الدردنيل . مما يؤكـد الرابطة التي أثبتها « هو ميروس » وراء الحقيقة التاريخية بالشعر والقصص ، فطابق بين الرواية والواقع ، بين الشعر والتاريخ . وزالت عنه التهمة فلم تشطح ملاحمه فى الخيال، وكان أدبه سجل صادق لعصره اليونانى القديم بكل قيمه وأنساقه ونظمه .

وما يعنينا من سوسيولوجية الشعر من مثالنا الذى سقناه عن « هوميروس» وملاحمه ، نقول في بساطة ، إن « الإلياذة والأوديسية » إذا ما نظر إليها عالم الاجتماع الدرامي كعمل فنى شعرى في أدب الملاحم ، لوجد نفسه فجأة وقد«شاهد بعينى رأسه عصراً إغريقياً ينبض بالحياة»، وكأنما عاد إلينا من الماضى البعيـد ، وسقط بين ظهرانينا ، وجاءنا هنا والآن Here and now وقد هبط علينا « نموذجاً حيا » نراه بشحمه ولحمه .

الدور القيادى والكارزمى للأديب :

لقد قصد « هنريك إبسن H. Ibsin » الروائى النرويجى الشهير ، بروايته « بيت الدمية Doll's House » قصداً تحريرياً هائلا، وبلغ المسرح النرويجى مقصده من دراما عالميه رائعة ، كانت سبباً جوهرياً وحقيقياً فى تحرير المرأة فى أوربا كلها .

ومما يؤكد الوظيفة الاجتماعية للأدب ، أن كبار الأدباء والـكتاب من أمثال « تولستوى » و « جوته » و «هوجو » و « زولا » و « همنجوارى »،

هم حقيقة قادة ، إلا أنهم ليسوا بالقادة السياسيين ، وإنما هم إذا إستخدمنا لغة ماكس فبر Max weber قوى كارزمية Charismatic Forces لها تأثيرها الأيديولوجي على نفوس الناس وعقولهم وأذواقهم ، ولذلك كان لسائر الأدباء العالميين، وكبار الكتاب أدوارهم القيادية والكارزمية في مجتمعاتهم.

ويلحظ الأديب الملهم على نحو فينومينولوجي ، وبحدس جوهري عميق ، جوانب النقص في مجتمعه ، ويقدم مايراه من حلول للمشكلات أو علاج للأمراض الإجتماعية ، فلقد نبهنا «جيته» في مقدمة مأساته المشهورة «فاوست» وكشف عن دور « مفيستوفيل » تلك الروح الشريره التي تنفي وتدمر وتهدم، فأكد على أن هذا الدور هو دور تقدمي وتطوري ، يهدم القديم ويرفضه وقد يقتلعه من جذوره أمام ريح التغيير الدائم المستمر ، حتى تبقى « شجرة الحياة خضراء إلى الأبد » على حد قول « مفيستوفيل » .

فأدب « جيته » العظيم ، هو ترجمة وابداع لما يدور في « روح عصره » ، وهو عاطفة جياشة وإنفعال خصب يصاحب التغيير الإجتماعي وتطوير القيم ، بعبقرية « لاقة » ، وعاكسة ، [1] فكانت « فاوست » هي المرآة التي عكست لنا في صدق وجمال صورة حقيقية للواقع الإجتماعي الذي شاهده جيته بعيني رأسه.

وقد تحذرنا كتابات الأديب ، بكلمات تحيطها القداسة ، ولها وقعها في النفوس ، وكأنها الأجراس التي توقظنا من نوم دجما طيقي عميق .

وكانت أعمال « فولتير » و « وروسو » من الأعمال القيادية التي عجلت

---

(١) جونسون ، ا. ه ، فلسفة هوايتهد في الحضارة ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن باغي ، بيروت ، المكتبة العصرية ١٩٦٥ .

بالثورة الفرنسية ، وكان « روسو » هو الممثل الحقيقي لأدب التنوير ، نظراً لدوره الكارزمي ، وكان أدبه هو أدب أوربا برمتها ، كما عبر لنا عن فكر وتصورات العصور الوسطي ، ومن ثم كان أدبه أدبا « عالميا » .

وما يعنينا من كل ذلك، هو أن الفنان لا يعيش فى قصور من الفراغ ، ولا يكتب الأديب فى أبراج من عاج ، فهذه نظره ساذجة وفاسدة . فالأدب هو نبضات من قلب الأديب ، وصيحات من ذكائه ، وصرخات من وعيه حيال عقله ووجوده ، ولذلك تعبر الأعمال الأدبية الكبرى عن معاناة الأديب وغزارة وعيه، وعن حرارة مشاعره وكلماته الصادقة الحية التى تبقى أبداً خالدة ، لاتموت ، « مضيئة » لا تنطفىء أو حتى تخبو .

وليس من شك فى أن العمل الفنى هو عمل وجودى يتصل بصلب الواقع ، ويستغرق تيار الحياة ، وهذا هو مايؤكده التاريخ الإجتماعى للفن في موقفه من الحياة وتلك هى وظيفة الاديب الوجودى الحق ، أو دوره الكارزمى فى كشف وعلاج أمراض مجتمعه .

وقد يكشف الأديب عن أمراض مجتمعه ويعالجها من وجهة نظره، كمصلح سياسى أو كرائد إجتماعي ، وقد يستخدم الاسلوب العلمى في دراسة أمراض الحياة الإجتماعية Pathologie de la vie Sociale ، وينتظر ما تقدمه الدراسة من علاج . ولقد ظهر الكثير من أمراض القرن العشرين ، كالغثيان والتمرد واللامعقول والعبث ، وكلها أمراض عالجها الأدب الوجودى المعاصر الذى تصدى لتلك الأزمات حتى يرد المثقفين إلى صوابهم ،وأن يعيد ثقتهم بالحياة وإيمانهم بالله وتمسكهم بالخير وحبهم للانسان [١] .

---

(١) د. محمد زكى العشماوى ،الادب وقيم الحياة المعاصرة الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الثانية .

ولا شك أن علماء الإجتماع الديني والثقافي بالإضافة إلى مشاركة علماء الأنثروبولوجيا الإجتماعية واللغوية ، إنما ينشغلون بدراسة « أدب الرعاة و « الشعر الرعائي » (١) و « أدب البدو » و « أدب المهجر » وما فيه من حنين للأوطان وللايام الخوالي .

فالأدب على العموم ، هو مرآة تعكس لنا مشاعر الجماعات وآمالهم وآلامهم وخلجاتهم ، تلك التي جمعها الأديب في قوالب لفظية وحاكها بطريقة جمالية يتغنى بهـا الدهر . وكم يتمنى الاديب ولو كان ماركسياً مسرفاً فى ماديته ، أن يعبر « أدبه » عن روح مجتمعه ، وأن تذهب العقول الواعية مذهبه في الحياة ،وأن تشيع كلماته ونظراته ، بين مختلف طبقات الناس ومنازلهم.

الأدب والطابع القومى :

وإذا ماحاولنا الإشارة إلى الابعاد الحضارية فى الادب القومي ، لانفتح أمامنا فجأة « وجدان شعب بأ كمله » ، بمشاعره وقيمه وتراثه ، وهنا يكشف الاديب فى براعة فينومينولوجية فائقة عن طبيعة هذا الوجدان ، كما يفصح لنا

---

(١) الشعر الرعائى Pastoral Poetry ، هو شعر عصر الثقافة اللاتينية ، ويعتبر « ثيوكريتس Theocritus » أول من كتب فى هذا اللون من شعر الرعاة ، فأسهب فى وصف الريف.كما استطاع « فرجيل Virgil » فى أناشيده أن يبدع أيضا فأخرج روائعه فى أدب الرعاة.فنظر اليه النقاد نظرة التبجيل ،واعدوه فى مقام « ثيوكريتس» كما استعمل « بوكاشيو » الشعر والنثر ، وسجل روايته أميتو Ameto ، كما كتب « سانازارو Sanazaro » روايته أركاديا عام ١٥٠٤ .وهى أول رواية كان لها أثرها الضخم فى أدب الرعاة، بل وفى عصر النهضة برمته . أنظر فى هذا الصدد :

د. ناصر الحـانى ، المصطلح فى الأدب الغربى ،منشورات المكتبة العصرية، صيدا ــ بيروت ١٩٦٨ ص ٦٠

فى نفس الوقت ، عن طبيعة الانساق السيكولوجية ، والأنماط الثقافية السائده بحثا ، عن « روح الشعب Volksgeist » على حد تعبير هيجل [١] ، أو عن « الروح العامة للأمـة L'esprit général d'une nation فيما يقول مونتسكيو [٢].

ولاشك أن « روح الشعب » إنما تتحقق فى الطابع القومى لكل مجتمع . والأديب كمسجل ومؤرخ لظواهر الفكر ، إنمـــا يرصد الخصائص العقلية والأنمــاط السلوكية، التى تحدد مختلف ملامح أو سمــات الطابع القومى ، عن طريق « تعرية سيكولوجيا الجماعات » ، ووعى الطبقات بذاتها ، ودراسة نفسية الشعوب ، حين يفصح الأديب عن ثقافاتها وتقاليدها وأساطيرها ومثلها Ideals ، نظراً لانعكاس كل ذلك على أنماط « الفعل الإجتماعى social action » وأشكال السلوك الانسانى .

وعلى سبيل المثال لا الحصر ، حينما يدرس عالم الإجتماع اللغوى أو الثقافى ، مختلف السمات العامة للطابع القومى عند الفرنسيين أو الألمان ، إنمـا يفتش فى واقع الأمر عن سيكولوجية الفرنسيين والألمان ، وخصائصها العامة . الأمر الذى يفرض عليه حتماً أن يدرس الملامح العقلية والأنمــاط السلوكية الناجمة

---

(1) Wein, Hermann., Trends to Philoscphical Anthrcpology and Cultural Anthorpology in Postwor Germany, Philosophy of Science Vol : 24 No: 1 January. 1957.

(2) Radcliffe - Brown., A.R., Stucture and Function in Primitive Society, Cohen & West, London. 1969. p.6

عن شروط الحياة فى نسق إجتماعي فرنسى أو ألمـــانى (١) فالفرنسى يعتقد بسموه لحبه لحريته الفردية ، بينما يقدس الالمانى النظـام ، ويضحى بحريته من أجله .

وفى هذا الصدد ، يستطيع كل من الأديب وعالم الإجتماع الثقافى تحديد مجموعة الملامح الخاصة بالعقل الفرنسى أو « الروح الألمانى »، كما يتجلى فى سلوك الفرنسيين والألمان ، وأنماط أفعالهم ، وكلهـا « خصائص جوهرية وقومية» ، تنجم بالضرورة عن ظواهر التكيف الثقافى ، أو «التطبع الإجتماعى» داخل إطار أنساق إجتماعية ، أو انماط ثقافية معينة بالذات .

ويعبر « الطابع القومى » عند الأديب ، وفى علم الإجتماع الثقافى عن « سيكولوجيا خاصة Special psychology » بثقافة مجتمع معين . حيث يترك الطابع القومى لوجدان الشعب . كل خصائصه وسماته واضحة على معالم الفن والأدب . فالأدب الانجليزى مثلا إنما يعبر بالضررة عن الطابع القومى الانجليزى بكل حذافيره وبما يحيطه وما يدور فيه وكـذلك الحال بالنسبة للأدب العربى والأدب الفرنسى ، حيث يستطيع علمـــاء الإجتماع اللغوى والثقافى والسيكولوجى والدينى أن يتعرفوا على مجموعـة الخصائص العامـة لسيكولوجيا الشعوب ، وأنماط سلوكها ومثلها العليا Ideals ، وكافـة ظواهر « الفكر » و « العقل » الخاصة بحياه المجتمعات وأنساق الثقافات ، تلك التى تتأثر بتراث الماضى وبآمال المستقبل . فالطابع القومى اليونانى يتأثر بماضيه وتراثه ، حيث يفاخر اليونانى بأفلاطون وأرسطو ، بينما يفخر

---

(1) Radcliffe - Brown, A.R., Merhod in Social Anthropology, Chicago. 1958. pp. 103 - 104

الامريكى بالنجاح والكفاح ، فهو ابن شعب يتجه بكليته نحو المستقبل ، ويحترم «القيم البراجماتيكية» ، ويقدس العمل والطموح من أجل الرفاهية .

وقد يتضمن الطابع القومى عناصر إقتصادية ، وضغوط سيكولوجية ، وتصورات تاريخية ، «ذات جذور عنصرية» ، لها ذكريات أليمة وفاجعة . فى «مسارح الملونين» من زنوج أمريكا ، نجد أن الجنة لايدخلها ويسكنها سوى السود ، بينما أغلب مافى النار أو كلهم من البيض. ولاشك أن لهذه الاستعراضات الفنية صداها السيكولوجي ، حيث ترضى هذه «اللوحات المسرحية» طموح الزنجي ومشاعره ، وتخفف من الضغوط المفروضة على أسلوب حياته(١).

(١) ليست الفوارق الحقيقية بين الناس ، هى فوارق لونية ، أو تمييزات عضوية وفيزيقية ، فهذه « خرافة » لاسند لها من علم . فالعنصرية وهم من أوهام الرق وتجارة العبيد فى أسواق النخاسة ، وكلها ظواهر نجمت عن عصور استعباد الانسان ، التى بدأت مع الفتح والاستعمار والمكتشفات الجغرانية الأولى .

والملون Coloured ، ليس أقل حظاً من الأبيض فى مستوى الفكر والذكاء ، أو أدنى درجة فى النوع والجنس . ولقد تأكدت « خرافة الجنس النقى » ، حين ظهرت فلسفات آرية و « لا إنسانية » لكى تدعم العنصرية كمذهب ، حين توهم « جوبينو Gobineau » فأعلن سيادة ونقاء العنصر الآرى ، وتشدق بأمجاده وعبقريته وأصالته التاريخية ، على الرغم من أن « الآرية» لغة ، وليست «جنساً » . ولقد استنكر «ردفيلد» النظرة العنصرية ، والفوارق البيولوجية والعرقية ، على إعتبار أن الفوارق الحقيقية بين الناس ، إنما تتمثل فى ذلك التمايز القائم بين تصورات ومعتقدات الناس ، وأوهامهم ، وما يستحوذ على إهتماماتهم وتفضيلاتهم الشخصية وتطلعاتهم واختياراتهم . وينص ميثاق حقوق الانسان فى هيئة الأمم المتحدة ، على تكريم الانسانية ، واحترام حقوق الانسان دون نظر إلى لونه أوجنسه. أنظر فى هذا الصدد ، كتابنا : أصول الأنثروبولوجيا العامة، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية . صفحات ١٥٦ ـ ١٦٢ وانظر أيضا :

لنتون ، رالف : الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث ، ترجمة عبد الملك الناشف المكتبة العصرية . بيروت ١٩٦٧ . ص ١١١

ملحق المراجع

المراجع الفرنسية :

1. Arcn, Raymond., La Sociologie, Allemande contemporaine, F. Alcan. Paris, 1935.

2. Blondel, Ch. Introduction à la psychologie Collective, Paris, 1952. Collection Armand Colin.

3. Boutroux, Emile., Etudes D'histoire de la philosophie, F. Alcan. Paris, 1925.

4. Bergson, Henri, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris, 1955.

5. Cazeneuve, Jean., Sociologie de Marcel Mauss, Press univers de France. Paris 1968.

6. Comte, Auguste, Cours de philosophie Positive., Tome prémier 5e Edition. Paris, 1907.

7. Cuvillier, A. Introduction *à* la sociologic, A. calin Paris, 1949

8. Davy, Georges., Emile Durkheim, Paris, 1927 Collection Louis-Michaud.

9. Duvignaud, Jean., Sociologie de l'art., Press univers de France, Paris, 1967.

10. Durkheim, Emile; LesFormes Elèmentaires de la Vie Riligieuse, Fèlix Alcan, Paris 1912.

11. ———; Les Règles de la Methode Sociologique, Huitième Edition. Par's, 1927.

12. Durkheim, Emile., Sociologie et philosophie, nouvelle edition Press univers, de France, Paris, 1963.

13. ———;De La Division du Travail Félix Alcean, paris, 1926

14. Gurviteh Georges, Essai de Sociologie, Annales Sociologique Fasc- 4.

15. ———;Le vocation actuelle de la Sociologie, Press. univers de France. Paris, 1963.

16. ———; Dialectique Et Sociologie, Flammarion,Paris,1962

17. ——— ; Les Cadres Sociaux de la Connaissance, Press - Univers de France - 1966.

18. ———; Morale Théorique et Science de Moeurs, Press - Univers. 1948

19. Hubert, et Mauss , Sociologie et Anthropologie, Paris, 1950.

20. Halbwachs, Maurice., Les Cadres Sociaux De la Mémoire, Nouvelle., Edition, Paris, 1935.

21. Hamelin,C.,Essai sur les éléments Principaux de la Représentation, press. Univers. Paris,1952.

22. Kant,Immanuel.,Critique de la Raison Pure,Presses Univer, sitaires de France. Pairs. 1930.

23. ———,Fondements de la metaphysique des moeurs, traduet par victor Delbos - Paris - 1967.

24. Lamouche, André., Sociologie de la Raison, Dumod, Paris 1964

25. Le Senne René.,Traité de Morale Génerale,Presses Universitairess De France,. Paris, 1949.

26. Lévy-Bruhl,Lucien,Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures, neuvième Edition, Paris, 1928.

27. Poincaré,Henri,La Science Et Méthode, Flammarion, Paris 1927

28. Ruyer, Raymond., Philosophie de Valeur, Collect. A. Colin. Paris, 1952.

29. Séailles, Gabriel. & Paul Janet., Histoire de la philosophie, Quatrième edition, Paris, 1928.

30. Wahl, Jean., Les philosophies de l'existence, Collect. A. Colin. Paris, 1954.

المراجع الانجليزية :

31. Broad, C., D., Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul, London, 1914.

32. Bottomore, T. B., Sociology, A Guide broblems and literature, London, 1963.

33. Borgatta and Meyer, Sociological Theory, New York, 1956.

34. Burns, Tome., Sociology of Literature & Drama, Penguin, U. S. A. 1973.

35. Childe Gordon., Man Makes Himself, Fontana 1966.

36. Cohen, Percy., Modern Social Theory, Heinemann - London, 1968.

37. Corbett, Patrick., Ideologies, Hutchinson, 1965.

38. Cluckhohn, Clyde; Culture and Personality, reprented From the American Anthropologist, Vol. 46. 1944.

39. Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy, Trans. By p. F. Pocock, London 1953.

40. Danziger, K., Ideology and Utapia in the South Africa, The British Journal of Sociology, March 1963.

41. Diokens, Charles.,Mr.Pickwick, Selection from Pickwick Papers, Pilot Books, university of London, 1949.

42.Emmet,Dorothey.,Alasdair Macintyre,Sociological Theory and philosophical analysis, Macmillan. 1970.

43.Evans-Pritchard,E.E.,Essays in Social Anthropology, Cohen & West, London. 1952.

44.———,The Nuer,Clarendon press,Oxford 1950.

45.Engels, Frederick, Anti–Duhring, Moscow, 1962.

46. Firth,Paymond.,Hunan Types,Thomas Nelson, New York 1943

47.———Man and Culture, Routledge, London, 1957.

48.Ginsberg,Morris.,The psychology of Society,London 1949

49.Gouldner Alvin.,Modern Sociology, An introduction to the study of Human interaction U. S. A. 1963

50. Gurvitch,Georges.,The Twenteith Century Sociology The Philosophical Library, New York, 1945.

51.Hardy,Rollo.,Philosophy's neglect of Social sceince,article from philosophy of Science, April 1958.

52.Hayek, F.A.,Von., Scientism and the study of society, Economica Vol X 1943.

53.Hegel,G.W.F.,The phenomenology of Mind., Trans,By JB. Baillie, Revised Edition, London New York 1931.

54. Hume David,A Treatise of Human Nature. Vol:11Everyman's Library. 1939.

55.Herskovits, Melveille.,Cultural Anthropology, New York 1964

56.Inkeles,Alex.,Social Change in Soviet Russia New York 1954

57.———,what is sociology,Prentice-Hall 1964

58. Issa, Ali A., Social Anthropology., Theory and practice, Cairo 1964.

59. Kemp, Norman Smith, The philosophy of David Hume, Macmillan , London 1949

60. Keesing, Felix., Cultural Anthropology, New York 1960.

61. Kohl, Herbert., The age of complexity, Mentor, 1965.

62. Linton, Ralph and Harry., Hoijer, An Introduction to Anthropology, Macmillan, Second edition New York, 1959

63. Lowie, Robert, The History of Etbnological Theory, London 1938

64. Lundberg, George., Social Research, Longmans. 1947.

65. Lenin, Selected warks., Vol:1 Progress Publishers, Moscow 1967

66. Lindenfeld, Frank., Radical Perspectives on Social Problems, U. S. A. 1969.

67. Lee, Dorothey., Freedom and Culture, Prentice — Hall, Harvard, 1959.

68. Marcuse, Herbert., Reason and Revolution, Boston 1960.

69. Mill, John, Stuart., utilitarianism, The Fontana, Collins, 1964

70. Mannheim Karl, Essays on The Sociology of Knowledge, Trans. By Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul London 1952.

71. Mannheim, Karl., Essays On Sociology and Social Psychology Trans. by Paul Kecskemeti, London 1953.

72. ———, Ideology and Utopia Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils Second Impression, London, 1940

73-Mannheim,Karl.,Man and Society In An Age of Reconstruction, Trans. From The German By Edward Shils, Kegan paul, London, 1942.

74. Marx., Engels, Selected works., Vol : 1 Moscow, 1962

75. ———, The poverty of philosophy, Moscow, 1966.

76. Merton Robert.,Social Theory and Social Structure,Revised and enlarged Edition, The Free press of Glencoe, The Fifth printing. New York. 1962.

77. ———; The Sociology of Knowledge. The Twenteith century Sociology, New York 1945

78. Myrdal, Gunner., An International Economy, New York Harper 1958

79. ———; Volume in Social Theory, Routledge and Kegen paul Lendon. 1968.

80. Nadel,S.F.,Foundations of Social Anthropology,London 1953.

81-Parsons,Talcott.,Structure of Social Action,Free press.19.9.

82. Piddington,Ralph.,An Introduction to Social Anthropology, Vol. 1 Oliver and Boyd Third Edition 1960.

83. Plamentaz, John., Ideology, Macmillan, 1971.

84.Popper,KS.,The poverty of Historicism.,Rouftledge,Kegan Paul, London. 1957.

85.Piddingtan,Ralph.,An Introduction to Social Anthropology, Vol : 1, Oliver and Boyd, 1960.

86 .Radcliffe-Brown,A.R.,Structure and Function in Primitive Society. Cohen & West, Second Impression London, 1956

87. Riley,Matilda,White,Sociological Research., Acase Approach, New York. 1961

88. Sanyal, B. S., Cultures, An Introduction, Bombay., 1962

89. Schneider.Eugone., Industrial Sociology, Mc. Graw Hill New York 1961.

90. Service, Elman, R., The Hunters, Printice. Hall 1966.

91. Smelser, Neil., The sociology of Economic Life; Printice-Hall 1963.

92, Spinoza, Ethique, Textes choisis, Press. univers. de France. Paris. 1961.

93. Stark, Werner., The Sociology of Knowledge. Second Impression, Kegan paul, London 1960.

94. Tiryekian, Edward., Sociologism and existentialism, Pirntice - Hall. 1962.

95. Tamasheff, Nicholas, Sociological Theory. Its Nature and Growth, New York 1955 Fordham University.

96. Wein, Hermann, Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in postwar Germany, philosophy of Science, Vol. 24 No. 1, January, 1957.

97. Weber, Max., The Theory of Social and Economic organization, trans by Henderson, Glencoe, 1947.

98. William, Michael, Human Relations, Longmans. London 1967.

دوائر معارف :

99. Encyclopaedia Britannica, 14th edition, Vol. 3, Vol. 19.

المحتويات

صفحة

صفحة

رقم الايداع ١٩٧٩/٣٥٦٠

الرقم الدولي ٤ — ٧٢٤ — ٢٠١ — ٩٧٧